

KANT-STUDIEN

PHILOSOPHISCHE ZEITSCHRIFT

BEGRÜNDET VON HANS VAIHINGER

UNTER MITWIRKUNG VON

E. CASSIRER, H. DRIESCH, P. HÄBERLIN, NICOLAI HART-
MANN, N. KEMP SMITH, HEINRICH MAIER, R. REININGER,
J. STENZEL, FRANK THILLY, P. TILLICH, E. UTITZ, TH. ZIEHEN

BAND XXXV



HEFT 4

MIT UNTERSTÜTZUNG DER
KANT-GESELLSCHAFT
HERAUSGEGEBEN VON
PAUL MENZER UND ARTHUR LIEBERT

PAN-VERLAG KURT METZNER G.M.B.H.
BERLIN 1930

Alle Rechte vorbehalten

INHALT

ABHANDLUNGEN:

Unser Ringen um das Verständnis des Griechentums. Von J. Geffcken	427
Zur Philosophie der Jugend. Von Emil Utitz	437
Kann die Deduktion zu „neuen“ Ergebnissen führen? Von H. Gomperz	466
Zur Stellung der Erkenntnistheorie in unserer Zeit. Von Harald Höfdding	480
Das Problem des Standpunkts und die geschichtliche Erkenntnis Von H. Kuhn.	496
Vom Verhältnis Christof Schrempfs zu Immanuel Kant. Von O. Engel	511
Franz Rosenzweig†. Von M. Buber	517

BESPRECHUNGEN:

I. Allgemeines

Eisler, Rudolf, Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Von J. Cohn . . .	523
Heinemann, Fritz, Neue Wege der Philosophie. Von G. v. Selle	525
Du Moulin-Eckart, Graf Richard, Geschichte der deutschen Universitäten. Von V. Valentin	526
Vaihinger, Hans, Nietzsche als Philosoph. Von Walter Del-Negro	527

II. Ästhetik

Basch, Victor, Essai critique sur l'Esthétique de Kant. Von K. Krippendorf	528
Gatz Felix, Musik-Ästhetik in ihren Hauptrichtungen. Von Fr. Kreis . . .	531
Kuhr, Victor, Ästhetisches Erleben und künstlerisches Schaffen. Von Fr. Kreis	532
Marquardt, Hans, Problem der Kunst. Von Hans Paret	532
Müller-Freienfels, Richard, Zur Psychologie und Soziologie der modernen Kunst. Von H. Grueneberg	532
Odebrecht, Rudolf, Grundlegung einer ästhetischen Werttheorie. Von Fr. Grossart	533
Odebrecht, Rudolf, Form und Geist. Von H. Paret	534
Passarge, Walter, Die Philosophie der Kunstgeschichte in der Gegenwart. Von H. Kuhn	535
Vischer, Robert, Drei Schriften zum ästhetischen Formproblem. Von H. Paret	535
Ziegenfuß, Werner, Die phänomenologische Ästhetik. Von Fr. Kreis	535

III. Pädagogik

Döring, Woldemar O., Pädagogische Psychologie. Von K. Kessler	536
Eggersdorfer, F. X., Jugendbildung, allgemeine Theorie des Unterrichts. Von K. Eilers	536
Geißler, Georg, Die Autonomie der Pädagogik. Von P. Schneider	538

Grunwald, Georg, Die Pädagogik des zwanzigsten Jahrhunderts. Von Arthur Liebert	539
Hoffmann, Erika, Das dialektische Denken in der Pädagogik. Von K. Eilers	540
Hönigswald, Richard, Über die Grundlagen der Pädagogik. Von K. Eilers . .	541
Jaensch, Erich, Pestalozzi. Von K. Eilers	542
Kammel, Willibald, Einführung in die pädagogische Wertlehre. Von P. Vogel	542
Lutz, Karl, Erziehung und Leben, die Begründung einer lebenswichtigen Pädagogik. Von K. Eilers	543
Mann, Georg, Lessings Pädagogik. Von W. Hehlmann	544
Offner, Max, Die geistige Ermüdung. Von W. Hehlmann	544
Otto, Ernst, Allgemeine Erziehungslehre. Von K. Eilers	544
Pfahler, Gerhard, System der Typenlehren. Von K. Eilers	545
Ritter, Robert, Das geschlechtliche Problem in der Erziehung. Von K. Kessler	546
Röttcher, Feodor, Die Erziehungslehre Kants und Fichtes. Von K. Eilers . .	547
Schlemmer, Hans, Die religiöse Persönlichkeit in der Erziehung. Von W. Hehlmann	547
Schmidkunz, Hans, Logik mit pädagogischen Anwendungen. Von P. Vogel .	548
Schneider, Artur, Einführung in die Philosophie unter Berücksichtigung ihrer Beziehungen zur Pädagogik. Von P. Vogel	548
Stockert, Hedwig, Der Wandel der Bildungsidee von Plato bis in die neuzeitliche Schulreform. Von H. Grueneberg	548
Strobel, Anton, Die Pädagogik Schleiermachers und Rousseaus. Von P. Schneider	549
Vanselow, Max, Kulturpädagogik und Sozialpädagogik bei Kerschensteiner, Spranger und Litt. Von K. Eilers	550
Vaerting, Mathilde, Die Macht der Massen in der Erziehung. Von P. Schneider	551
Watson, John B., Psychische Erziehung im frühen Kindesalter. Von K. Eilers	552
Weigel, W., Vom Wertreich der Jugendlichen. Von P. Vogel	553
Weiß, Georg, Herbart und seine Schule. Von P. Schneider	553
Wentscher, Else, Die ethischen Grundlagen von Schleiermachers Pädagogik. Von P. Schneider	554
Zeugner, Franz, Das Problem der Gewöhnung in der Erziehung. Von P. Schneider	554
Pädagogische Antithesen, Vorträge von S. Behn, L. Bopp, M. Honecker, G. Kerschensteiner, Th. Litt, P. Petersen. Von P. Vogel	555

SELBSTANZEIGEN:

Fischer, Hugo, Nietzsche Apostata	556
Folwartschny, Helmut, Friedrich Schlegels Verhältnis zur Philosophie	556
Frey, Theodor, Die Theorie der diskursiven Erkenntnis	557
Matthaei, Rupprecht, Das Gestaltproblem	557
Sperl, Johannes, Die Kulturbedeutung des Als-Ob-Problems	558

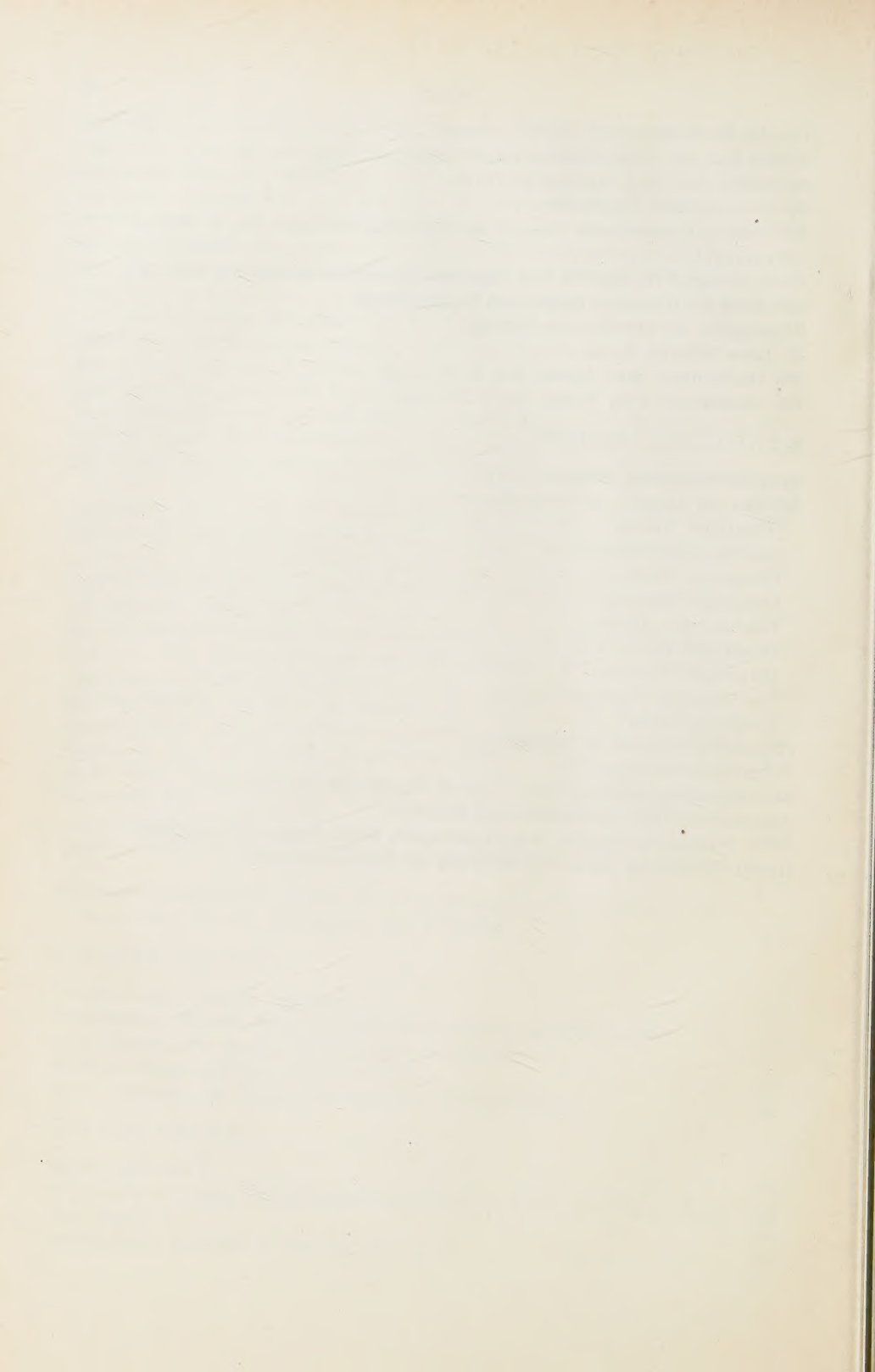
MITTEILUNGEN:

Eugen Diederichs †	559
In memoriam Herman Ysbrand Groenewegen. Von H. W. van der Vaart Smit	559
Paul Hensel †	560
Rudolf Maria Holzapfel †. Von Ch. Sénéchal	561

Davoser Hochschulkurse. Von G. Salomon	564
Bericht über den Internationalen Hegel-Kongreß im Haag. Von H. Levy . . .	567
Ansprache von Dr. J. Bierens de Haan	571
Der Internationale Hegelbund	571
Der Siebente Internationale Kongreß für Philosophie in Oxford. Von R. Müller- Freienfels	572
Vierter Kongreß für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft. Von H. Kuhn	575
Mitteilung der Deutschen Gesellschaft für Psychologie	576
Preisauflage der Mendelssohn-Stiftung	576
25 Jahre Wilhelm Heims	576
Ein verschollener Brief Kants. Von K. Motsch	577
Ein unbekannter Brief Kants. Von P. Menzer	579

KANT-GESELLSCHAFT:

Generalversammlung Pfingsten 1931	580
Berichte der Landes- und Ortsgruppen:	
Ortsgruppe Aachen	580
Landesgruppe Argentinien	581
Ortsgruppe Berlin	581
Ortsgruppe Eisenach	581
Landesgruppe Holland	582
Ortsgruppe Plauen i. V.	583
Ortsgruppe Stuttgart	583
Landesgruppe Tschechoslowakei	584
Ortsgruppe Wien	584
Philosophische Arbeit in Argentinien	585
Ortsgruppenverzeichnis	587
Neuangemeldete Mitglieder vom 1. Januar 1930 bis 29. Oktober 1930	589
Jahresbericht 1929: Einnahmen und Ausgaben	593
Elftes Preisausschreiben der Kant-Gesellschaft, Sidler-Brunner-Preisauflage . .	595
Hierzu Anmerkung der Geschäftsführung der Kant-Gesellschaft	598



ANSPRACHEN

1

Geh. Oberregierungsrat Prof. Dr. Pallat

Kurator der Universität Halle, Vorstand der Kant-Gesellschaft

Als Kurator der hiesigen Universität habe ich die hohe Ehre, den Vorsitz der Kant-Gesellschaft zu führen, und in dieser Eigenschaft die angenehme Pflicht, Sie, meine Damen und Herren, die Sie sich aus dem Auslande wie aus allen Gauen unseres Vaterlandes in so stattlicher Zahl hier zusammengefunden haben, herzlich willkommen zu heißen.

Unsere diesjährige Generalversammlung gewinnt eine besondere Bedeutung dadurch, daß sie zugleich der Feier des 25jährigen Bestehens unserer Gesellschaft dient. Sie werden darum gewiß alle mit mir einverstanden sein, wenn ich mit Namensnennung und an erster Stelle den Mann begrüße, der die Gesellschaft vor 25 Jahren ins Leben gerufen hat und der es sich trotz der zu unserem tiefen Bedauern auf ihm lastenden Altersbeschwerden nicht hat nehmen lassen, heute in unserer Mitte zu erscheinen, Herrn Geheimrat Professor Dr. Vaihinger. Wir freuen uns herzlich, ihn bei uns zu sehen, und hoffen, daß es ihm noch oft vergönnt sein möge, an den Generalversammlungen unserer Gesellschaft teilzunehmen.

Eine besondere Ehre ist uns ferner dadurch zuteil geworden, daß Seine Exzellenz, der Botschafter der Vereinigten Staaten von Nordamerika, Herr Professor Dr. Schurman, uns durch seine Teilnahme an unserer Versammlung erfreut. Ich darf sein Erscheinen als einen uns wohlthuenden Ausdruck der freundlichen Beziehungen ansehen, die zwischen den Vereinigten Staaten und uns bestehen, und zugleich als einen Beweis seines persönlichen engen Verhältnisses zum deutschen Geistesleben im allgemeinen und zur deutschen Philosophie im besonderen. In Ihrer aller Namen entbiete ich Herrn Dr. Schurman unseren ehrerbietigen Gruß und sage ihm unseren wärmsten Dank für sein lebenswürdiges Erscheinen.

Weiter begrüße ich die übrigen Herren Vertreter des Auslandes sowie die der hiesigen Universität, der Stadt, der Reichs-, Landes- und Provinzialbehörden und danke Ihnen für Ihre uns ehrende Teilnahme an unserer Feier.

Als Vertreter der staatlichen Unterrichtsverwaltung bei der hiesigen

Universität habe ich ferner die Ehre, Ihnen im Auftrage des Herrn Ministers für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung und des Herrn Reichsministers des Innern deren Grüße und beste Wünsche für einen erfreulichen und ertragreichen Verlauf der bevorstehenden Tagung zu überbringen.

Eine Freude ist es mir schließlich, in Ihrem Namen den Herren, die es freundlichst übernommen haben, im Rahmen unserer Versammlung das Thema „Staat und Sittlichkeit“ zu behandeln, im voraus unseren herzlichsten Dank auszusprechen.

Nachdem ich so, meine Damen und Herren, als Vorsitzender Ihrer Gesellschaft und als Vertreter der Herren Minister Worte des Dankes und der Begrüßung zu Ihnen habe sprechen dürfen, gestatten Sie mir, noch einiges aus eigenem Bedürfnis hinzuzufügen.

Zunächst möchte ich meiner Freude darüber Ausdruck geben, daß ich als Kurator der hiesigen Universität auch die äußeren Angelegenheiten der Kantgesellschaft zu betreuen habe. Aber so gern ich diese Aufgabe erfülle, so würde ich es doch bedauern, wenn mich nur das kuratoriale Band mit Kant und der seinen Namen tragenden und sein Werk weiterführenden Gesellschaft verknüpfte. Daß dies erfreulicherweise nicht der Fall ist, verdanke ich in der Hauptsache meiner Tätigkeit im preußischen Unterrichtsministerium und als Leiter des Zentralinstituts für Erziehung und Unterricht.

Das Bindeglied zu Kant, das sich mir aus dieser Tätigkeit ergeben hat, ist das Gebiet der neueren Pädagogik, das wir als Kunsterziehung zu bezeichnen pflegen.

Nun wäre es freilich kühn, Kant als Kunsterzieher im heutigen Sinne anzusprechen. Wenn wir aber den Gedanken der Kunsterziehung nur tief genug fassen, treffen wir im Grunde doch auf Kant oder wenigstens auf die Ausstrahlungen seines Werkes auf Männer wie Schiller, Wilhelm von Humboldt, Fichte und andere geistige Führer des beginnenden 19. Jahrhunderts.

Die pädagogische Bewegung der Gegenwart bedeutet ja zum guten Teil eine Rückkehr zu den Anschauungen jener Zeit und eine Abwendung von der übertriebenen Wertschätzung des rein stofflichen Wissens zu einer mehr gestaltenden Bildung, zu einer Formung des Menschen nicht nur im Sinne einer formalen Verstandesbildung, wie sie auch die ältere Pädagogik erstrebte und bewirkte, sondern einer Formung des ganzen Menschen, seines Verstandes, seines Gefühls, seines Willens und nicht zuletzt seines Körpers, zu einem in sich geschlossenen Ganzen.

Gestaltende Kraft aber war es, was die Anreger der Kunsterziehung, allen voran Alfred Lichtwark, an der deutschen Bildung des ausgehenden 19. Jahrhunderts vermißten, und die sie darum mit allem

Nachdruck forderten. Es handelte sich für sie nicht so sehr oder nur darum, der bildenden Kunst Eingang in die Schule zu verschaffen — das Gestaltungsprinzip der Kunst, ihr auf Schaffen beruhendes Wesen, ihre formbildende Kraft sollten nicht nur den Kunstunterricht, sondern den gesamten Unterricht und die gesamte Erziehung durchdringen von dem Kindergarten bis zur Universität einschließlich.

„Was wir vorhaben“, sagte Carl Götze auf dem 3. Kunsterziehungstag in Hamburg 1905, „ist, eine Bewegung einzuleiten, die zu erfüllen im wahren Sinne des Wortes eine Generation ihre Kraft brauchen muß, . . . eine Generation junger Leute, die zu Menschen werden wollen, . . . die die Fähigkeit zum Menschwerden in sich tragen.“ Und Georg Kerscheneinsteiner betonte am Schlusse des 2. Kunsterziehungstages in Weimar 1903, daß unser Vaterland nicht nur schön empfindende Männer und Frauen brauche, sondern auch sittlich große Menschen, „die“, so fuhr er fort, „überdies jedem, der sie betrachtet, auch immer einen wahrhaft ästhetischen Genuß bereiten, weil alle ihre Handlungen sich in die eine schöne Form einordnen, die sie sich selbst gegeben haben“.

Vielleicht ist es, meine Damen und Herren, doch nicht zu kühn, nach diesen Worten an Kant zu erinnern, nach dem die Philosophie den Menschen lehren soll, die Stelle geziemend zu erfüllen, die ihm in der Schöpfung angewiesen ist, und aus der er lernen kann, was man sein muß, um ein Mensch zu sein — an Kant, für den Erkenntnis, Moral und Kunst sämtlich Formungen sind und darin aufgehen, dem sich selbst formenden Menschen Ziele vor Augen zu stellen.

Und wenn wir nun heute und morgen von „Staat und Sittlichkeit“ hören und reden wollen, so möchte ich im Hinblick darauf vom Standpunkt der Kunsterziehung aus und, wie ich hoffe, auch im Sinne Kants sagen: Sittlich hochstehende Menschen und gute Staatsbürger werden immer Menschen sein, die seelisch in Form sind. In seelischer Form sein kann aber ebensogut der schlichteste Arbeiter wie der höchststehende Wissenschaftler, Beamte, Kaufherr oder Großindustrielle. Wären wir nur alle so in Form, wie es sich Alfred Lichtwark in seinem Vortrag „Der Deutsche der Zukunft“ auf dem 1. Kunsterziehungstag in Dresden 1901 gewünscht hat, dann würden wir uns nicht nur unter uns Deutschen besser vertragen, sondern es würde auch die Verständigung der Völker untereinander leichter und angenehmer sein.

Die besten Deutschen waren stets auch gute Weltbürger.

Möchte auch unsere gegenwärtige Tagungsarbeit mit dazu beitragen, die gestaltende Kraft der deutschen Bildung zu vermehren, zum Heile für uns selbst und zum Wohle der Menschheit, deren Würde, wie Kant fordert, jeder Mensch in seiner Person zu erhalten und zu ehren hat.

*Begrüßungsansprache von Prof, Dr. Arthur Liebert
Geschäftsführer der Kantgesellschaft*

Hochansehnliche Festversammlung!
Meine Damen und meine Herren!

Wir alle wissen, daß Immanuel Kant die vorbildliche methodische und pädagogische Gepflogenheit befolgte, bei dem Unternehmen der transzendentalen Begründung eines Wissens- und Kulturgebietes die ersten Schritte seiner Arbeit durch eine Fragestellung zu klären und zu sichern. Die scharfe und treffende Logik dieser Fragestellung brachte nicht bloß den Sinn und die Tendenz seiner Untersuchungsweise zu einsichtigem und geschlossenem Ausdruck, sondern es gelang ihm dadurch zugleich, die grundsätzliche Struktur des betreffenden Gebietes zu erfassen, es gelang ihm, die letztlich begründende Idee desselben herauszuheben, diese Idee verständlich zu machen und in ihrer Beziehung zur Vernunft, als dem schöpferischen Urprinzip jeder Begründung, zu kennzeichnen. Bei einer Festveranstaltung gerade der Kant-Gesellschaft wird es demnach nicht bloß angängig und erlaubt, sondern auch naheliegend und geboten sein, sich jenes vorzüglichen pädagogisch-methodischen Hilfsmittels Kants zu bedienen und in seinem Sinne zu fragen: Wie ist die Kant-Gesellschaft überhaupt möglich?

So wollen wir also von der quaestio facti, von der Feststellung und Kenntnis ihres tatsächlichen Bestandes und ihrer tatsächlichen Entwicklung zurückgreifen auf die Rechtsgründe ihres Daseins, um dieses Dasein nicht als den Ausdruck einer Zufälligkeit, sondern als eine doppelt gebotene Notwendigkeit zu begreifen und zu erweisen. Denn die Existenz der Kant-Gesellschaft ruht, wie sich aus dem folgenden ergeben wird, und was ich bereits jetzt mit absichtlicher Betonung hervorhebe, auf einem Doppelrecht, auf einem Doppelgrund, nämlich auf einem solchen philosophisch-theoretischer und einem solchen philosophisch-sittlicher Natur; sie ruht sozusagen auf den beiden Hauptfunktionen der Vernunft, auf der theoretischen und auf der praktischen Vernunft. Und muß das nicht bei einer Organisation der Fall sein, die sich nach Immanuel Kant nennen darf? Wobei ich nur in schüchterner Andeutung die Möglichkeit berühre, daß unsere Gesellschaft auch den Prinzipien der ästhetischen Vernunft entspricht, dabei die Hoffnung wagend, daß die Zugehörigkeit zur Kant-Gesellschaft den Mitgliedern doch mehr als ein bloß „interesseloses Wohlgefallen“ bedeutet.

Was die quaestio facti betrifft, so brauche ich in dieser Versammlung nicht mit ausführlichen und zeitraubenden Darlegungen die glänzende äußere Entwicklung zu schildern, die allen Mitgliedern und überhaupt

allen Anwesenden wohlbekannt ist. Durch den amtlichen und offiziellen Anschluß an die Vereinigte Friedrichs-Universität, Halle-Wittenberg, durch ihren, aus den Ordinarien der Philosophie an dieser Universität bestehenden Wissenschaftlichen Ausschuß, durch mehr als 50 Ortsgruppen — die Mehrzahl der verdienstvollen Leiter dieser Ortsgruppen sehen wir zu unserer Freude in unserer Mitte — fest in Deutschland verwurzelt, hat die Kant-Gesellschaft sich über die ganze Erde ausgedehnt. Sie besitzt Ortsgruppen in Österreich, und in Holland, in der Schweiz und in der Tschechoslowakei ebenso wie in den Vereinigten Staaten von Nordamerika; bei allen Kulturnationen hat sie Mitglieder von Finnland, Norwegen, England und Dänemark bis zum äußersten Süden, bis nach Australien und Tasmanien; und bei einzelnen Nationen sind die Aussichten für eine ganz erhebliche Vergrößerung des Mitgliederbestandes ebenso sicher wie erfreulich, ich nenne hier nur Italien und Ungarn und die Länder der Balkanhalbinsel, Jugoslawien, Bulgarien und Rumänien, nicht zuletzt auch das Mutterland unserer Wissenschaft, Griechenland, von außereuropäischen Ländern aber vor allem Nord- und Südamerika und Japan. Doch gibt es überhaupt keine Nation, zu der sich nicht aussichtsreiche Beziehungen anbahnten, wie zu Frankreich, Belgien und China. Ich will Sie mit der Angabe von Zahlen über die Größe unseres Mitgliederkreises aus naheliegenden Gründen nicht behelligen und langweilen, vielmehr die inneren Bedingungen und Rechtfertigungsfaktoren für unsere Existenz nunmehr ins Auge fassen. —

Eine der ersten und nicht unwichtigsten Bedingungen für das Dasein und die Blüte unserer Gesellschaft ergab und ergibt sich noch aus dem Wiedererwachen des philosophischen Geistes, das wir seit etwa 25 Jahren beobachten können. Diese Renaissance der Philosophie ist fast Schritt für Schritt der Kant-Gesellschaft zugute gekommen, wie denn auch umgekehrt die Kant-Gesellschaft anregend und helfend auf die Erneuerung der Philosophie eingewirkt hat. Aber eingewirkt in dem Sinne, daß sie ihre Unterstützung nur wissenschaftlich wirklich ernstlichen Bestrebungen liess und sich zu keinem Zugeständnis an den Dilettantismus verstand, der sich in manchen Richtungen dieser Wiedererneuerung in oft grotesken Formen bemerkbar machte.

Aber eine Verletzung der Pflicht der Dankbarkeit wäre es, wenn ich bei der Erörterung und Heraushebung der Gründe für das Gedeihen unserer Gesellschaft nicht der grundlegenden und entscheidenden Wirksamkeit desjenigen Mannes gedenken würde, der vor nunmehr 34 Jahren unsere Zeitschrift und ihre Beihefte und vor 25 Jahren unsere Gesellschaft ins Leben gerufen und beide Schöpfungen jahrzehntelang mit ebenso unermüdlicher wie überparteilicher und großzügiger Tatkraft geleitet hat. Ich meine natürlich Hans Vaihinger. Als Hans Vaihinger vor zwei Jahren aus der Geschäftsführung ausschied, nachdem

er schon vorher sich immer mehr und mehr von den redaktionellen und organisatorisch-technischen Arbeiten in der Leitung der Gesellschaft zurückgezogen hatte, da ergab sich mir die Gelegenheit, sowohl bei der letzten Generalversammlung als auch in den „Kant-Studien“ seiner großartigen Verdienste um die Gesellschaft und um die Zeitschrift zu gedenken. Wir alle empfinden wohl die entschiedene Pflicht, mit der Erinnerung an seine Leistungen auch das Versprechen dauernder Hochhaltung seiner Arbeit zu verbinden. Ohne Hans Vaihinger keine Kant-Gesellschaft und keine „Kant-Studien“; ohne ihn nicht jene gesunde und dauerverbürgende Fundierung unserer Organisation, für die er in seinem Aufruf vom 27. Januar 1904 (veröffentlicht im Kant-Festheft im Februar 1904 der „Kant-Studien“) den Grundstein gelegt hat. Als einer seiner nächsten Mitarbeiter habe ich geradezu unzählige Male die Gelegenheit gehabt, die Vorurteilslosigkeit seines Wesens, die bis in sein höchstes Alter ihm verbliebene Frische seines Wollens und die Treffsicherheit seines Urteils kennen zu lernen. In unzähligen Fällen habe ich mich seines Rates bedient und bin, wie ich mit Dankbarkeit feststelle, oft gut dabei gefahren. Denn ganz einfach ist es natürlich nicht, eine Vereinigung von der Größe der Kant-Gesellschaft, zumal bei der Mannigfaltigkeit und Interessenverschiedenheit der in ihr und mit ihr arbeitenden Intelligenzen, in restlos harmonischer Weise zu führen.

Da ich nun von den persönlichen Faktoren für die Blüte der Kant-Gesellschaft spreche, so will ich in diesem Zusammenhang mit Dankbarkeit noch anderer Mitarbeiter gedenken, die durch ihre Energie und ihr Wissen den glänzenden Bestand der Gesellschaft mitgeschaffen haben. Ich nenne hier zunächst die beiden Schriftleiter und Mitherausgeber der „Kant-Studien“ Bruno Bauch und Max Frischeisen-Köhler. Ihrer wissenschaftlichen Umsicht und Strenge verdanken es die „Kant-Studien“, daß sie so viele Jahre hindurch auf der glänzenden Höhe geblieben sind, die ihnen Vaihingers Tätigkeit errungen hatte. Und als nach dem allzu frühen Heimgang von Max Frischeisen-Köhler Paul Menzer in die Schriftleitung eintrat, da war dadurch die Gewähr für eine gedeihliche Weiterentwicklung unserer Zeitschrift geboten.

Ein nicht schwächeres Wort des Dankes gebührt aber den Leitern unserer Ortsgruppen, die fast ausnahmslos ihre oft nicht geringe und nicht mühefreie Tätigkeit sowohl zum Heile der Kant-Gesellschaft als auch der Philosophie überhaupt und damit der Aufrechterhaltung und Pflege des Geisteslebens erfolgreich zur Verfügung gestellt haben. Dank jetzt bereits an die Stadt Halle, deren Gäste wir heute abend sein werden.

Diejenigen Rechtsgründe für die Existenz der Kant-Gesellschaft, die

sich aus der von ihr geleisteten sozial-wirtschaftlichen Hilfe ergeben, brauche ich gleichfalls nur kurz zu berühren. In zahlreichen Fällen konnten wir eine solche Hilfe leisten. Wie schön wäre es, und wie vielfältig könnte der Segen sein, wenn wir über größere Mittel verfügten, um philosophisch begabten Persönlichkeiten durch angemessen bezahlte Vorträge und entsprechende Honorare für ihre Beiträge und durch andere Hilfen die oft in so hohem Ausmaße gebotene Zuwendung sowohl eine angemessene wissenschaftliche als auch eine angemessene wirtschaftliche Förderung zuteil werden zu lassen. Immer wieder und wieder beschäftigen mich Pläne und Sorgen, die sich auf den Ausbau unserer Gesellschaft nach der soeben bezeichneten Seite hin bewegen. Und ich glaube auch, daß diese Pläne sich unschwer verwirklichen und jene Verpflichtungen sich ohne allzu große Mühe einlösen lassen, da es sich im großen und ganzen nicht um gar zu große Geldbeträge handelt, die für die Unterstützung wirtschaftlich schwer ringender jüngerer Philosophen in Betracht kämen.

Eine außerordentlich wichtige soziale Leistung übt die Kant-Gesellschaft auch für die „Kant-Studien“ aus; denn die Aufrechterhaltung und ständige Erweiterung einer solchen Zeitschrift finden in der Festigkeit einer Organisation ihre Sicherungen. Und weitgreifende Pläne, die die Schriftleitung sich stellt, bleiben in ihrer Verwirklichung unberührt vom Wechsel der Moden und dem Risiko des Geschäftes. Nicht gering ist die Zahl jüngerer Talente, die sich durch ihre Beiträge in unseren verschiedenen wissenschaftlichen Sammlungen und durch Vorträge in unseren Ortsgruppen, wie auch durch ihre Teilnahme an den wissenschaftlichen Aussprachen einen Namen in der wissenschaftlichen Welt zu machen begonnen haben. —

Dringt jedoch der Blick tiefer in die Struktur einer solchen Organisation, dann wird er von einer dialektischen Merkwürdigkeit und sozusagen von einem philosophischen Problem gefesselt. Diese Merkwürdigkeit erwächst aus der eigenartigen Spannung, die zwischen der Neigung zur Einsamkeit und zu weltabgeschiedener philosophischer Grübeleien auf der einen Seite und dem Umstand organisatorischer Vergesellschaftung und Zusammenschließung auf der anderen waltet. Mögen die fruchtbaren philosophischen Ideen auch in der friedlichen und einsamen Stille des Studierzimmers oder in der Abgeschiedenheit eines Spazierganges geboren werden, so entspricht es doch auch der Natur dieser Ideen und dem Willen ihrer Schöpfer, daß sie nach Aussprache und Darstellung, nach Übermittlung und Erprobung in der Diskussion der Geister drängen. Nicht umsonst gehören die Wechselgespräche zu den Lieblingsformen der philosophischen Literatur. Auch in dem innersten und intimsten Zwiegespräch wendet der Denker sich an ein teilnehmendes Du als die notwendige Antithese in dem Prozeß seiner Ge-

dankenbildung. Und wenn aus dem Kopfe eines Philosophen der Gedanke entstanden ist, daß der Streit der Vater aller Dinge ist, so darf auch dieser Streit mit dem Anderen in der Gestalt des Gedankenaustausches als eine nicht nur willkommene, sondern unentbehrliche Hilfe für die Klärung, Festigung und Vertiefung der philosophischen Ideen gelten. Beruht doch eine der fruchtbarsten Methoden der Philosophie, die Dialektik, auf der Möglichkeit eines solchen Gedankenstreites.

Der tiefste, und wie mir scheint, entscheidende Grund für die Rechtfertigung einer philosophischen Organisation ergibt sich aber erst dann, wenn diese Organisation eben nicht bloß Organisation und nicht bloß ein äußerer Zusammenschluß ist. Bleibt sie das, dann bedeutet sie eine Fessel für die Freiheit und Individualität des philosophischen Forschens und Lebens, ja geradezu ihren Widerpart. Und die ablehnende Haltung derer bestünde zu Recht, die sich gerade als Philosophen nicht einer organisatorisch gebundenen Gemeinschaft beizugesellen vermögen, weil sie befürchten, daß jede Organisation, und um so mehr, je größer sie wird, auf den Ab- und Irrweg aller Organisationen geraten und die beengenden Züge einer mechanistisch verfahrenenden Bürokratie und Formenkrämerei annehmen muß. Und ich darf an dem heutigen Tage das Bekenntnis ablegen, daß ich selber dem Druck jener Befürchtung bisweilen verfallen bin und die Gefahr einer ungeistigen, ja geistfeindlichen Formenherrschaft und Bürokratisierung heraufdrohen und herannahen fühlte.

Wie war dieser Gefahr zu begegnen? Nur dadurch, daß der Urgeist der Philosophie selber, nämlich der Geist der Humanität und Freiheit, der ja auch das Ethos der kantischen Philosophie bildet, in unserer Organisation lebendig und wirksam erhalten wurde. Nicht der Paragraph, nicht die Satzung, nicht ein Dogma, nicht die einseitige Bevorzugung eines bestimmten philosophischen Standpunktes, nicht das Eingeschworensein auf eine philosophische Spezialrichtung, sondern der Geist entwicklungskräftiger und entwicklungsfroher Spontaneität, der Geist vorurteilsloser Raumgebung für alle schöpferischen philosophischen Kräfte mußte die Herrschaft in unserer Organisation behalten, wenn sie eben mehr als eine bloße Organisation sein wollte. Wir mußten den Geist des philosophischen Universalismus und aufgeschlossener Gerechtigkeit allen ernstesten wissenschaftlichen Bestrebungen gegenüber unparteilich vertreten.

Eine solche Form der Wirksamkeit ist gefordert durch den Sinn der Philosophie und durch ihre eigenartige Stellung inmitten der geschichtlich-gesellschaftlichen Kultur. Die Weite und Reife eines solchen veröhnenden Universalismus ist vom Wesen der Philosophie unabtrennbar. Und wenn man auch, so möchte ich ein geistvolles Wort Benedetto Croces ein wenig variieren, die Philosophie auf nationale Weise fühlt,

so muß man sie gleichwohl auf kosmopolitische Weise denken. In der Einleitung dieser Festansprache wies ich auf das Doppelrecht und den Doppelgrund für die Existenz der Kant-Gesellschaft hin. Ich fasse dieses Doppelrecht unter dem synthetischen Begriff des Universalismus zusammen. Dieser Universalismus gelangt erstens darin zum Ausdruck, daß wir die Pflege und Vertretung der wissenschaftlichen Philosophie ohne einseitige Bevorzugung dieser oder jener Sonderrichtung auszuüben versuchen. Er kommt zweitens in einer gesinnungsmäßigen Verbindung zwischen unseren Mitgliedern zum Ausdruck. Durch diesen zwiefachen Universalismus glauben wir auch, eine treue Vertretung der Philosophie unseres Namenspatrons auszuüben. Denn diese Philosophie ruht ja ebenfalls auf dem theoretischen Universalismus wissenschaftlicher Arbeit und auf dem ethischen Universalismus der Gesinnung der Humanität. Indem die Kant-Gesellschaft eine solche versöhnende Überbrückung von universeller Organisation des philosophischen Lebens und der Aufrechterhaltung des Universalismus der Freiheit und Humanität zu erreichen versucht, strebt sie eine Überwindung der Spannung zwischen bindender Form und Freiheit der Entwicklung an. Ob ihr bei diesem Bemühen ein voller Erfolg beschieden gewesen ist, das unterbreite ich Ihrem Urteil. Jedenfalls liegt ein solcher versöhnender humanistischer Universalismus und ein universalistischer Humanismus meinem Streben als Leitmotiv und Gesichtspunkt bestimmend zugrunde. Ich persönlich möchte dem Glauben und der Hoffnung Sprache verleihen, daß durch eine Arbeit, die jenem Gesichtspunkt unterstellt ist, die Kant-Gesellschaft ihr Daseinsrecht erwiesen hat, daß darin ihre Eigenart begründet, ihre Notwendigkeit gesichert ist, daß darin das Ethos ihres Wesens sich bekundet. Denn was sind Philosophie und Lebensweisheit anders als Bewährung des Geistes der Humanität?

Was sich jedoch als die Problematik der Kant-Gesellschaft als philosophischer Organisation herausstellte, und was sich als Mittel und Möglichkeit einer Überwindung und Versöhnung dieser Problematik einstellt, das ist doch nur ein Spiegelbild und Ausschnitt und eine Parallelerscheinung jenes Reichtums an Problematik und Dialektik, von dem das Leben überhaupt durchzogen ist, und durch den es seine Fruchtbarkeit aufrechterhält. Die Spannung zwischen formgebender Organisation und dem Ethos der Freiheit und Humanität wiederholt sich in allen Bezügen des Daseins als eine ihrer Grundbedingungen. Und ebenso kehren hier überall der Versuch und die Forderung wieder, jener Spannung aus dem Geist der Humanität heraus eine Milderung zu schaffen. Ich denke in diesem Zusammenhang nur an die gewaltigen Organisationen der Schule und des allgemeinen Bildungswesens und an die des

Staates. Worin anders sind das Daseinsrecht und der Daseinssinn dieser Organisationen begründet und gewährleistet als darin, daß auch sie als geschichtliche Schöpfungen Form und Freiheit in dialektischer Synthese miteinander verbinden? So ergibt sich doch auch in bezug auf den Staat als eines seiner größten, mehr als politischen, in das Gebiet der Ethik und Metaphysik übergreifenden Probleme die Aufgabe, die Form seiner Existenz mit dem Ethos der Sittlichkeit und Freiheit und dem Geist der Humanität in Einklang zu bringen.

Was sich uns als Problem und Daseinsrecht der Kant-Gesellschaft ergab, das ist die Problematik des Lebens überhaupt, das ist auch das metaphysische Problem des Staates, das sich in der Aufgabe ausspricht, jene Synthese von Form und Freiheit, von Gesetz und Sittlichkeit zu bewahren und dadurch das Recht seines Daseins zu erhärten. Indem ich es unternahm, von der Problematik und dem Daseinsrecht der Kant-Gesellschaft zu sprechen, lag meinen Worten die hinweisende Erinnerung an das Gesamtthema dieser Tagung zugrunde, an das Gesamtthema

„Staat und Sittlichkeit“.

Und so mögen meine Worte auch als ein Vorspruch für die Behandlung jenes Themas gelten. Die Wahl gerade dieses Themas wird verständlich und begründet aus der Erkenntnis heraus, daß seine Erörterung einer der Urfragen des Lebens überhaupt und damit einem der Urprobleme der Metaphysik gilt.

Es sei mir erlaubt, zum Schluß noch neben dieser versuchsweise sachlichen Begründung für die Kant-Gesellschaft eine mehr persönlich und privatim geartete Begründung für meine eigene Arbeit anzubringen. Was mir persönlich diese Arbeit nicht bloß zu einer subjektiven Freude macht, sondern mir auch eine objektive Hilfe bedeutet, im Sinne des kantischen Begriffes der ethischen und anthropologischen Möglichkeit, das sind zwei Faktoren. Erstens die überaus lebensvolle, angeregte und beschwingte harmonische Gesamtstimmung in unserem großen Kreis, dieser Geist der Humanität, der Reife und Weihe. Zweitens aber das sich mir täglich beweisende und bewährende Verständnis für die Pläne der Geschäftsführung und für die aus diesem Verständnis hervorgehende förderliche und unentbehrliche Mitarbeit unserer Mitglieder. Die Führung der Geschäfte ruht nicht bloß in den Händen der eigentlichen Leitung und des Wissenschaftlichen Ausschusses, sie liegt auch mit in der regen und dankenswerten Teilnahme positiver und konkreter Art von seiten zahlreicher Mitglieder. Und daß diese vielverflochtene Zusammenarbeit so reibungslos und sachlich förderlich verläuft, das geht wiederum zurück auf den Geist der Humanität und Reife, der in unseren Reihen herrscht, und der auch der persönliche Ausweis des Philosophen ist.

Da dieser Geist des humanistischen Universalismus und universellen Humanismus dauernd unter uns wirksam ist, so ist in ihm in Verbindung mit dem Geist wissenschaftlicher Verantwortlichkeit und Strenge, den wir in der Kant-Gesellschaft ebenfalls nicht preisgeben oder einschränken wollen, die beglückende Bürgschaft für eine weitere zukunftsreiche Entwicklung gegeben. Wir haben allen Anlaß zu dankbarer Freude über die Vergangenheit und die erreichten Leistungen. Wir haben nicht geringeren Anlaß zu freudigem Vertrauen auf die Zukunft.

Lassen Sie uns, meine sehr verehrten Anwesenden, jenen weihenden Geist der Humanität mehr und mehr verwirklichen. Alsdann wird die Kant-Gesellschaft auch immer mehr erstarken zu einem unentbehrlichen und bedeutungsvollen Faktor der Geschichte. Sie wird nicht nur ein Diener und Werkzeug der Zeiten sein, sondern einer ihrer Mitträger und Mitbestimmer, der das reibungsvolle Gewebe der menschlichen Lebensverhältnisse immer mehr den höchsten sittlichen Normen, den Forderungen der Gerechtigkeit und Liebe, anpaßt. Alsdann wird sie auch dabei helfen, den erhabenen Beruf der Philosophie im höchsten Sinne zu erfüllen und dem befreienden Geist der Sittlichkeit und Gerechtigkeit eine Wohnstatt auf dieser so schrecklich zerrissenen und friedlosen Erde zu bereiten! Mannigfach wie die Stellung und der Beruf der Philosophie in der Welt sind auch die Stellung und der Beruf der Kant-Gesellschaft im Ganzen unseres Geisteslebens; sie gehört zu ihm nicht bloß als ein notwendiger, geistesgeschichtlich unerläßlicher Bestandteil: sie würde glauben, dem Sinn der Philosophie untreu zu sein, wenn sie sich von dem Willen der Zeiten ins Schlepptau nehmen ließe, statt den Versuch zu wagen, diesem Willen als Wegweiser zu dienen! Und deshalb wollen wir uns als Philosophen auch nicht scheuen, eine Rolle der Mitverantwortlichkeit zu übernehmen! Denn verantwortlich machen wird uns die Weltgeschichte sowieso!

3

*Begrüßungsschreiben des Herrn Prorektors der Universität Halle
Prof. Dr. H. Ziehen*

der leider durch Krankheit verhindert war :

„Se. Magnif. der Rektor der Universität Halle-Wittenb., Herr Prof. Völcker, ist zu seinem größten Bedauern durch eine Reise verhindert, in der Eröffnungssitzung die Kant-Gesellschaft selbst im Namen der Universität zu begrüßen. Er hat daher den unterzeichneten Prorektor, der seinerseits durch plötzliche Erkrankung zu Hause festgehalten ist, ersucht, in seinem Namen die Mitglieder der Kant-Gesellschaft will-

kommen zu heißen und die Glückwünsche der Universität zum 25jährigen Jubiläum auszusprechen. Wir sind alle überzeugt, daß auch heute noch und heute mehr als je die Philosophie den großen Einheitspunkt im Gebiete der Wissenschaften darstellt, und daß gerade die Kant'sche Philosophie, weil sie prinzipiell jeden Dogmatismus der Systeme verwirft, den Allgemeinbegriff der Philosophie mit seiner unbegrenzten Offenheit im logischen Sinn in besonders adäquater Weise zu verwirklichen vermag. Daher hat auch die Kant-Gesellschaft ihre Tore allen Systemen weit geöffnet und gerade auch dadurch eine in der leider noch nicht geschriebenen Geschichte der philosophischen Gesellschaften unerhörte Ausnahmestellung errungen. Die Universität Halle-Wittenberg, die den Begründer der Kant-Gesellschaft, unsern verehrten Kollegen Vaihinger, mit Stolz ihren Sohn nennt, darf die Kant-Gesellschaft als eine liebe Enkelin betrachten, deren Besuche unsere Universität stets mit Freude und Stolz erfüllen. Wir wünschen, daß auch diese feierliche Tagung die Bedeutung der Kant-Gesellschaft im hellsten Licht zeigt. Willkommen im Namen der Universität!“

gez. Ziehen.

4

Prof. Dr. P. Menzer (Universität Halle a. d. S.)

Aus mehr als einem Grunde könnte ich heute das Wort ergreifen: als Mitglied des Wissenschaftlichen Ausschusses der Kant-Gesellschaft oder als einer ihrer Mitbegründer. Ich könnte auch an das philosophische Symposium erinnern, das vor Jahrzehnten im Garten von Geh.-Rat Vaihinger gefeiert wurde und wohl als Urzelle der Kant-Gesellschaft aufgefaßt werden kann. Davon will ich heute nicht sprechen. Ich feiere heute neben dem Jubiläum der Kant-Gesellschaft noch ein anderes: das einer 25jährigen Bekanntschaft mit Prof. Liebert, die sich im Laufe der Jahre immer mehr und stärker zu einer nahen Freundschaft entwickelt hat. Und so habe ich dann sein Leben verfolgen können, ich habe seine Kämpfe miterlebt, weiß von den schweren Schicksalsschlägen, die ihn getroffen haben, und weiß, wie er sie getragen hat, und mit herzlichster Anteilnahme habe ich seinen Aufstieg miterlebt. Es ist aber nun gewiß in seinem Sinne, wenn ich von alledem heute nicht weiter spreche, nur das eine lassen Sie mich sagen. Nur einer in sich gefestigten, sittlichen Persönlichkeit konnte ein solches Werk gelingen. Und so wollen wir ihm heute unseren herzlichsten Dank für all das sagen, was er für die Kant-Gesellschaft getan hat. Wenn vorhin gesagt wurde: „Ohne Vaihinger keine Kant-Gesellschaft“, so setze ich hinzu: „Ohne Liebert keine Kant-Gesellschaft“, und ich weiß, daß Geh.-Rat Vaihinger der erste ist, der aus voller Überzeugung diesem Worte zustimmen wird.

In rastloser Arbeit hat Liebert sich dem Gedeihen unserer Gesellschaft gewidmet, ihr immer neue Wege gewiesen und sie zu der Höhe geführt, auf der sie heute steht. Und mit dem Dank für all diese Mühe verbinden wir heute den Wunsch, daß er uns recht lange erhalten bleiben möge: nicht nur als unser Geschäftsführer, sondern als unser Führer!

5

*Ansprache des Herrn Botschafters der Vereinigten Staaten
von Amerika, Prof. Dr. Jacob Gould Schurman*

Hochansehnliche Versammlung!

Wir sind hier zur Feier des 25jährigen Bestehens der Kant-Gesellschaft versammelt.

Diese Gesellschaft ist nicht nur national, sondern auch international, da nicht weniger als ein Viertel ihrer 4000 Mitglieder im Auslande wohnen. Einer der Redakteure der von der Gesellschaft herausgegebenen Schriften ist mein Freund, Professor Frank Thilly von der Cornell Universität, und die Gesellschaft hat außerdem noch viele andere Mitglieder in den Vereinigten Staaten.

Namens dieser Mitglieder, ja sogar im Namen aller philosophischen Denker und Gelehrten meines Landes, gratuliere ich der Gesellschaft aufs herzlichste zur Vollendung des ersten Vierteljahrhunderts ihres Bestehens, und mit diesen Gratulationen verbinde ich unsere Glückwünsche für die Zukunft, sowie unsere aufrichtige Hoffnung, daß es der Gesellschaft in der jetzt beginnenden neuen Ära vergönnt sein möge, eine noch größere Triebkraft für die Belebung und Vertiefung des philosophischen Denkens der Menschheit zu werden.

Wie ich es auffasse, ist das Ziel der Kant-Gesellschaft nicht die starre Erhaltung des Kantschen Systems, das, wie jedes andere, den zeitlichen Veränderungen und der andauernden Korrosion neuer intellektueller Kräfte ausgesetzt ist. Es ist Kants Geist, den die Gesellschaft pflegen und dauernd erhalten will, da sie in ihm eine stets lebendige, schaffende Kraft für die intellektuelle und moralische Erhebung und Förderung der Menschheit sieht. Dieser Geist ist charakterisiert durch die Vereinigung unerbittlicher Kritik mit absoluter Unabhängigkeit und Originalität, mit einem unbegrenzten, umfassenden Horizont, sowie mit glühendem, aufopferndem Streben für die höchsten Ziele des Lebens des Einzelnen wie der Menschheit.

Meine Damen und Herren! Wie Sie bemerkt haben, habe ich meine eigenen Grüße und Glückwünsche mit denen meiner Landsleute verschmolzen. Die Kant-Gesellschaft hat jedoch durch ihre besondere Lie-

benswürdigkeit mir die Verpflichtung auferlegt, in einem etwas persönlicheren Sinne zu sprechen. Sie hat mich zum Ehrenmitglied ernannt, was zugleich eine große Auszeichnung und eine große Überraschung für mich ist, für die es mir schwer fällt, den passenden Ausdruck des Dankes zu finden. Ich hoffe jedoch, daß die Mitglieder gütigst die Versicherung meiner aufrichtigsten und dankbarsten Anerkennung entgegennehmen werden, die ich hiermit jedem einzelnen wie der Gesellschaft ausspreche.

Die Gründe, welche die Kant-Gesellschaft dazu bewogen haben, mir diese hohe Ehrung zu verleihen, sind mir unbekannt. Ich habe mich natürlich nach Anlässen, die sie rechtfertigen können, umgesehen. Vielleicht war tiefe Verehrung für Kant mit ein Anlaß, und diesen Anlaß kann ich sicherlich für mich in Anspruch nehmen. Gestatten Sie mir einige persönliche Erinnerungen:

Nach der Schule und dem Studium in der Heimat kam ich nach Europa und studierte in England und Frankreich und promovierte zum Magister in London und zum Doktor in Edinburgh. Kant und auch Goethe hatte ich in der Übersetzung studiert, sehnte mich jedoch danach, sie im Original zu lesen; und trotzdem es an der Zeit war, mit der Lebensarbeit zu beginnen, kam ich im Juni des Jahres 1878 nach Heidelberg, lernte Deutsch und hörte zwei Semester bei Kuno Fischer über Kant und die Nachkantianer, sowie über Goethes Faust und Schillers Leben und Werke die glänzendsten Vorlesungen. Zu jener Zeit kannte ich den Faust — ich meine den ersten Teil — nahezu auswendig. An der Berliner Universität, wo ich das dritte Semester verbrachte, nahm ich an Paulsens Seminar über Kant teil und mit Zeller, der das Ideal des deutschen Gelehrten verkörperte, las ich Aristoteles. Zeller wurde mein Freund und in seinem gastfreundlichen Heim traf ich zusammen mit Mommsen, Helmholtz und anderen großen Führern der Universität. Aber nichts konnte mich von Kant abbringen, und im folgenden Semester schrieb ich in Göttingen, wo ich Lotzes wegen hinging, ein kleines Buch mit dem Titel: „Kantsche Sittenlehre und die Moralphilosophie der Evolution“. In späteren Jahren steuerte ich einige Aufsätze über Kantsche Philosophie der von mir gegründeten „Philosophical Review“ bei. Durch meine Ernennung zum Präsidenten der Cornell Universität im Jahre 1892 wurde ich jedoch durch Verwaltungspflichten und Dienstleistungen für die Öffentlichkeit vollauf in Anspruch genommen, die die Weiterführung dieser Untersuchungen zwangsläufig unterbunden haben; und als ich das Amt nach 28 Jahren niederlegte, wurde ich in den diplomatischen Dienst berufen, in dem ich schon während der Balkankriege von 1912 und 1913 als Gesandter in Athen tätig gewesen war.

Ich muß daher die Ehrenmitgliedschaft, die die Kant-Gesellschaft

mir verliehen hat, eher als Anerkennung meiner tiefen Verehrung für Kant als meiner Arbeit als Kantgelehrter ansehen.

„Hütet euch,“ sagt Emerson, „wenn Gott einen Denker auf die Welt losläßt.“ Immanuel Kant war einer der tiefsten, selbständigsten und furchtlosesten Denker, die die Welt je gehabt und alle spätere Philosophie mußte sich mit ihm auseinandersetzen.

In Amerika war Emerson einer der ersten und der Größte derer, die die revolutionäre Bedeutung der Kantschen Philosophie erkannten. Aber wenn auch Kants Einfluß auf unsere philosophischen Lehrer groß war, so bildete sich doch bei uns keine Kantsche Schule heraus, wie dies in einigen europäischen Ländern der Fall war. So kommt es, daß abgesehen von den akademischen Kreisen Kant in Amerika nicht etwa durch seine Kritik der Erkenntnis oder seine Moralphilosophie, sondern durch das kleine Werk „Zum ewigen Frieden“ am besten bekannt ist. Tausende meiner Landsleute, die von Kant kaum mehr wissen, haben dieses Buch gelesen oder davon gehört und betrachten es als ein wahres Evangelium.

Wie Vorländer in seiner Vorrede zu Kants Broschüre betonte, stammen „die praktischen Anfänge der modernen Friedensbewegung aus den Vereinigten Staaten“. Um gewisse Streitigkeiten mit England aus der Welt zu schaffen, unterzeichneten die beiden Länder ein Schiedsgerichtsabkommen im Jahre 1794 — ein Jahr ehe Kant seine Arbeit verfaßte. Auch wurde die erste Friedensgesellschaft der Welt in New York im August des Jahres 1815 gegründet. Der Anstoß ging hierbei hauptsächlich von religiöser Seite aus, besonders von den Quäkern oder der Gesellschaft der Freunde, aber die Bewegung stimmte mit den Prinzipien des Kantschen Ewigen Friedens überein. Dieses trifft noch auffallender zu, nicht nur bei den Satzungen des Völkerbundes, sondern auch beim Kellogg-Pakt, gemäß welchem sich die Völker der Welt verpflichtet haben, auf den Krieg als Instrument der nationalen Politik zu verzichten und die Lösung internationaler Streitigkeiten ausschließlich auf friedlichem Wege anzustreben.

Als natürliche Folgerung aus dem Kellogg-Pakt wird schon die Möglichkeit der Herabsetzung der Rüstungen zur See anerkannt. Die Erfüllung weiterer Vorbedingungen ist wohl erforderlich für die vollständige Erreichung des Kantschen Ideals. Kant sah jedoch selber ein, daß der ewige Friede eine Aufgabe darstellt, die nur stufenweise zu lösen geht und die ihrem Ziele dauernd näher rückt.

Möge es der Kant-Gesellschaft vergönnt sein, diese fortschreitende Bewegung zu beschleunigen! Das ist ein Ziel, nicht nur aufs innigste zu wünschen, sondern auch zuverlässig zu erwarten, da diese Gesellschaft eine der Pflege der Vernunft, des Gewissens und der Menschlichkeit gewidmete internationale Gemeinschaft ist.

Prof. Dr. Robert Reininger, Wien

Die Ortsgruppe Wien, in deren Namen ich zunächst zu sprechen habe, ist eine der jüngsten Ortsgruppen, wenn man ihren Anschluß an die Kant-Gesellschaft in Betracht zieht. Sie ist aber vielleicht die älteste ihrem Bestande nach. Als „Philosophische Gesellschaft an der Universität Wien“, welchen Namen sie auch heute noch neben dem einer Ortsgruppe führt, besteht und blüht sie mit einem Stande von mehr als 300 Mitgliedern schon seit 1888, also durch nunmehr 41 Jahre — ein Beweis, daß die Philosophie in Österreich und besonders in Wien stets rege Pflege gefunden hat, wie dies außerdem der starke Besuch philosophischer Vorlesungen an den volkstümlichen Universitätskursen, an der Wiener Urania und den Volkshochschulkursen zeigt. Wenn wir nun vor zwei Jahren trotzdem beschlossen haben, uns als Ortsgruppe der Kant-Gesellschaft zu konstituieren, so entsprang dies der großen Hochschätzung, die wir für diese größte philosophische Vereinigung Deutschlands hegen und nicht zuletzt aber dem Wunsche, uns dadurch auch äußerlich einzugliedern in die große Gemeinsamkeit aller deutschen Freunde der Philosophie. Der Sache und dem Sinne nach hat ja diese Gemeinsamkeit von jeher bestanden: es gab und gibt keine spezifisch österreichische Philosophie, von der ich zu berichten hätte, sondern nur eine deutsche Philosophie, an der auch wir Österreicher unseren Anteil haben. Insofern hatte für uns der Anschluß an die Kant-Gesellschaft auch eine symbolische Bedeutung. Gewiß, die Philosophie ist keine nationale Angelegenheit, sondern eine solche der gesamten Menschheit. Aber uns Österreichern bedeutet der engste Zusammenschluß mit der größten Vereinigung deutscher Philosophen doch noch mehr als nur eine praktische Arbeitsgemeinschaft. Sie ist uns zugleich ein Symbol unserer unzertrennlichen geistigen und kulturellen Zusammengehörigkeit mit dem Ganzen des deutschen Volkes überhaupt und darum nicht nur eine Sache bloßer Zweckmäßigkeit, sondern auch bedeutsam als kleiner Schritt auf dem Wege zur Verwirklichung eines Ideals, das in allen Österreichern lebendig ist.

Ich spreche daher nicht nur im Namen der Ortsgruppe Wien, sondern im Namen aller, die in Österreich an Philosophie interessiert sind, wenn ich der Kant-Gesellschaft zu ihrem 25jährigen Bestande die herzlichsten Glückwünsche meiner Heimat überbringe! Die Kant-Gesellschaft ist nunmehr durch ein Vierteljahrhundert ein Sammelpunkt aller von echt wissenschaftlichem Geiste beseelten philosophischen Bestrebungen gewesen und ihr fortwährendes Wachstum beweist, wie sehr sie damit einem Bedürfnisse entgegenkam. Möge sie im einträchtigen Zusammenwirken mit ihren Ortsgruppen auch in Zukunft allen jenen einen festen

Hort bieten, denen es darum zu tun ist, das heilige Feuer des philosophischen Eros rein zu halten von allen Trübungen und Verdunklungen: eine Hüterin jenes kritischen Geistes, dessen Name Kant ist. Und nicht zuletzt gelten meine Glückwünsche auch ihrem bei uns wie in aller Welt hochgeschätzten Begründer, Herrn Geheimrat Vaihinger, mit dem ich als noch junger Privatdozent gelegentlich eines Zusammenkommens im Salzkammergute die Gründung der Kant-Gesellschaft zu besprechen die Ehre hatte. Mögen beide, Vaihinger und seine Kant-Gesellschaft, noch lange wirken zur Förderung und zum Heile der Philosophie im großen deutschen Vaterlande!

7

Prof. Dr. E. Otto (Prag)

Ein eigen Geschick hat es gefügt, daß ich, selbst nicht landesfremd, die Grüße einer fremdländischen Kant-Gesellschaft überbringen soll. Wenn ich als Vertreter der Sudetendeutschen sprechen darf, so kann ich wohl zunächst darauf hinweisen, daß die philosophische Leistung Prags auf das engste mit dem deutschen Geistesleben verquickt ist. Gelehrte, wie Wilhelm Dilthey, und Forscher, denen soeben die Kant-Gesellschaft die höchste Ehrung erwiesen hat: Karl Stumpf und der Sudetendeutsche Edmund Husserl sind entscheidend von Franz Brentano beeinflusst worden, dem man gerade in Prag eine zweite Heimat bereitet hat. Darf ich ferner auf die Begründung der Gestalttheorie hinweisen und die sich anschließenden Auseinandersetzungen. So entstanden mancherlei Beziehungen zwischen Prag und dem Reiche. Diese Gemeinschaft geistigen Gebens und Nehmens läßt sich aber in unserer Lage nur schwer aufrecht erhalten: denn auch das Ringen um die Selbsterhaltung, das dauernde Eintreten für eigene Sprache und Kultur nimmt unsere Kraft in Anspruch.

Unter diesen Umständen verdanken wir der Verbindung mit der großen deutschen Kant-Gesellschaft außerordentlich viel. Ich möchte in einem vielleicht etwas kühnen Vergleich an Herders Idee eines „Institutes für den Allgemeingeist Deutschlands“ erinnern. Der höchste und letzte Zweck dieser „Teutschen Akademie“ sollte sein, „alles, was zur tätigen Philosophie der Nationalbildung und Glückseligkeit gehört“, vor allem auch, dem „Lichte der Wahrheit Wege zu bahnen“. Trotz verschiedener Anläufe ist diese Idee nicht verwirklicht worden. Für uns hat aber die Kantgesellschaft in ihrer großzügigen Haltung allen philosophischen Strömungen gegenüber in dem Geiste gewirkt, den Herders Nationalismus und übernationaler Humanismus im Sinne hatte. Der Verfasser der Schrift „Zum ewigen Frieden“ hat uns dazu

gelehrt, andern Völkern Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, damit wir selbst für uns Gerechtigkeit erwarten und fordern können. So fühlen wir uns in aufrichtigem Dank verbunden der Kant-Gesellschaft und dem Manne, dessen Name die Gesellschaft trägt. Zu diesem Danke fügen wir am heutigen Tage unsere herzlichen Wünsche für das fernere Wirken der Kant-Gesellschaft.

8

Prof. Dr. P. Häberlin (Basel)

Hochansehnliche Festversammlung!

Ich habe die Ehre und die große Freude, im Namen Schweizerischer Philosophie der Kant-Gesellschaft zum heutigen Tage herzliche Grüße und Glückwünsche zu überbringen. In erster Linie von der Basler Ortsgruppe der Kant-Gesellschaft. Eine der älteren Ortsgruppen überhaupt und zugleich die einzige in der Schweiz, steht sie von Anfang an unter der bewährten Leitung meines verehrten Kollegen Prof. Joël, der auch persönlich gratulieren und seine vielen hier anwesenden Freunde grüßen läßt. — Es besteht innerhalb unserer Ortsgruppe ein engerer Kreis, die Philosophische Arbeitsgemeinschaft, gebildet aus einem Dutzend Dozenten aller Fakultäten, welche alle drei Wochen zur Diskussion philosophischer Fragen zusammenkommen. Auch von dieser Gruppe soll ich grüßen.

Ferner habe ich Grüße zu bringen vom Kuratorium der Stiftung „Lucerna“, welche der Förderung philosophischer Forschung und der Verbreitung philosophischer Bildung in der Schweiz dient. Der Stifter, der jüngst verstorbene Herr Emil Sidler-Brunner in Luzern, ist den Lesern der Kant-Studien wohlbekannt. Selber eines der treuesten Mitglieder der Kant-Gesellschaft, hat er ihr seine Sympathie mehr als einmal in großzügiger Weise bekundet. Das Kuratorium ist bemüht, in seinem Sinne weiterzuarbeiten durch Verwaltung der Stiftung, die innerhalb ihrer Zweckbestimmung wohl die bedeutendste des Kontinentes ist.

Endlich soll ich Sie grüßen von der Leitung der Davoser Hochschulkurse. Diese Kurse stehen zwar in keiner direkten Beziehung zur Kant-Gesellschaft. Wohl aber hat sich gezeigt, daß in Davos die Philosophie durchaus im Zentrum des Interesses steht. Diese Tatsache ist wohl geeignet, eine wenigstens indirekte Beziehung herzustellen und den Davoser Glückwunsch zu motivieren.

Was wir für die Kant-Gesellschaft und von ihr erhoffen, fasse ich in dem Wunsch zusammen, daß sie Kantisch sein und bleiben möge, nicht in einem dogmatischen Sinne, aber im Sinne philosophischen

Ernstes und philosophischen Verantwortungsbewußtseins — nicht kritizistisch, aber kritisch, wenn Kritik heißt: Selbstkritik und Selbstzucht. Möge sie immer sich wehren gegen alle Ausartung des philosophischen Schrifttums in bloße Schreibung und Streberei — gegen alles Geschwätz! Wir sind nur dann Mitglieder der wahren Kant-Gesellschaft, wenn wir niemals unseren Namen hergeben für Dinge, welche nicht zu bestehen vermöchten vor Kants scharfem Blick und vor seiner strengen Wahrheitsliebe.

9

*Prof. Dr. H. Y. Groenewegen, Vorsitzender der Landesgruppe
Holland, Ehrenmitglied der Kant-Gesellschaft*

Hochgeehrte Versammlung!

Es ist mir eine große Freude und Ehre, im Namen der Holländischen Landesgruppe einen freundschaftlichen Gruß und herzlichste Glückwünsche unserer jubelnden Gesellschaft darbieten zu dürfen. Wir gedenken dankbar, wieviel sie uns schenkt, wir leben ihr Leben mit, fühlen uns eines Geistes mit ihr und hoffen, ihr edles Ziel auch in unserem Vaterlande immer mehr erreichen zu können und ihre Blüte zu fördern.

Auch im Namen des neu erwählten Ehrenmitgliedes, Dr. Bierens de Haan, der leider durch eine Krankheit seine Reise nach Halle hat aufgeben müssen, bringen wir unseren warmen Dank für die ehrende Auszeichnung. Je höher wir die Kant-Gesellschaft schätzen, desto mehr erfreuen wir uns, daß jetzt schon zum dritten Male das Bestreben unserer Gruppe in einem ihrer Verwalter gewürdigt worden ist. Durch seine verschiedenen Schriften, belehrend und reizend, hat er in weiten Kreisen philosophisches Leben erweckt und als Gründer und Redakteur der Zeitschrift für Philosophie sich sehr verdient gemacht.

Was nun des weiteren unsere Landesgruppe betrifft, so wirkt sie unter weniger günstigen Umständen als wohl die meisten deutschen Ortsgruppen. Unsere Mitglieder sind verbreitet über das ganze Land. Ortsgruppen haben wir noch nicht bilden können. Nur einmal jährlich können wir zusammenkommen, um einen namhaften ausländischen Denker persönlich kennen zu lernen und einen unserer eigenen Philosophen zu hören, und die Reise ist dann noch für viele zu weit. Trotzdem breitet der Kreis treuer Freunde sich aus, und wir haben manche unvergeßliche Tagung genossen. Die ganz vorzüglichen Kant-Studien lohnen die Mitgliedschaft schon reichlich.

Aber im holländischen Geistesleben nimmt bis jetzt, wie mir scheint, die Philosophie eine andere Stellung ein als in Deutschland. In jedem

gebildeten Deutschen steckt wohl etwas von einem Philosophen, wenn auch nicht immer von einem guten, und in Bewunderung für die glänzende Reihe Denker erster Größe wird fast jeder erzogen. Der Holländer philosophiert nur ausnahmsweise, und meist nur über religiöse, sozialpolitische oder moralische Lebensfragen. Er ist praktisch veranlagt, hat eine gewisse Scheu für die düstere Sprache und die abstrakten Probleme der Philosophie, und man setzt das oft als „buitenissigheden“, Dinge, die außerhalb der Wirklichkeit stehen, als gleichgültig beiseite. Der Kampf der kirchlichen Richtungen interessiert ihn zumal wegen der daraus gefolgerten politischen Parteigruppierung. Als Gebildeter beteiligt er sich an dem hoch aufblühenden Kunstleben. Etwas positivistisch angehaucht, sieht er mit Stolz, daß unser kleines Land weltberühmte Mitarbeiter aufweisen kann bei den erstaunlichen Fortschritten der Naturwissenschaft. Historische und literarische Wissenschaften würdigt er, je nachdem sie sichtbare Resultate aufweisen können: Die Philosophie ist manchem nur die große Unbekannte. Sogar in den Universitäten begnügt man sich mit einer ordentlichen Professur für die ganze Philosophie und ihre Geschichte, anstatt wenigstens drei. Glücklicherweise hat dann die theologische Fakultät auch noch eine für Ethik und Religionsphilosophie, die juristische für Rechtsphilosophie und die literarische eine außerordentliche für Pädagogik.

Aber es hat auch bei uns ein Umschwung begonnen. Gerade bei höher Gebildeten zeigt sich ein immer lebhafteres Bedürfnis nach philosophischer Orientierung. Alle Wissenschaften haben uns wieder Weltanschauungsfragen gegenübergestellt. Die Kunst ist noch für viele ein Surrogat der Religion, aber das bringt doch die Welt des höchsten Denkens und Glaubens nahe. Die sogenannte Christliche Politik und das rege Streben der Katholischen und der Reformierten, d. h. Calvinistischen Kirche, um einen größeren Platz im ganzen Volksleben zu erobern, das sich nicht nur in neuen Kirchen, sondern in sogenannten freien, jedoch dogmatisch gebundenen Universitäten kundgibt, haben das große Verdienst, daß sie den religiösen Glauben als eine der Großmächte in der geistigen Welt wieder fühlbar gemacht haben. Die Vernachlässigung des höheren Denklebens muß ein Ende haben. Wer es nicht in der Kirche sucht, sucht es bei der Philosophie, und das wissenschaftliche Denken beeinflußt immer mehr das religiöse, so wie ein oft unbewußtes religiöses Bedürfnis die Weltanschauungsfragen neu belebt. Es ist alles noch mehr Suchen als Finden, aber das ist schon Gewinn.

Symptomatisch für diesen Umschwung ist die Bildung mancher philosophischen Vereine. Die gibt es jetzt fast in allen größeren Städten, von wissenschaftlichem und von mehr dilettantischem Gepräge, und außerdem bietet die Amersfoorter Schule Lehrgänge über viele philosophische Themata für ihre Freunde im ganzen Lande. Es gibt Ver-

eine, die in einer Richtung arbeiten. So stehen sogar zwei Spinoza-Vereine nebeneinander, in Utrecht arbeitet der Verein „Plato“ und hat Erfolg, und daneben steht ein Verein für das Studium der kritischen Philosophie. Holland hat mit großer Kraft Hegel propagiert, und ein Verein mit einer eigenen Zeitschrift verbreitet sein System in seiner Sprache. Ohne Verein hat unser Ehrenvorsitzender Heymans durch seine tiefen, klaren Schriften in wissenschaftlichen Kreisen Einfluß und weckt steigendes Interesse für Psychologie, Ethik und Metaphysik. Mehrere gute Namen wären zu nennen. Außerdem verbreiten katholische Vereine die Thomistische Philosophie, die „Theosophische Gesellschaft“ eine religiöse Spekulation, der „Dageraad“ eine antireligiöse, lebhaft vom „Middaghoogte“ bekämpft. Die meisten dieser Kreise tun ein gutes Werk und entsprechen gefühlten Bedürfnissen. Die Gefahr des unwissenschaftlichen Denkens ist aber gerade in ihren metaphysischen Bestrebungen unverkennbar. Und in dem bunten Vielerlei fehlt jedes innere Band. Das ist Holländisch.

Wir haben dieses Jahr das 350jährige Gedächtnis gefeiert der Utrechter Union, die aus den einander bekämpfenden Provinzen und Städten ein Volk der bewußten Zusammengehörigkeit gemacht hat. So weit sind wir in der Philosophie noch nicht. Das bringt für unsere Landesgruppe eigentümliche Beschwerden mit sich. Ich erinnere mich noch lebhaft, wie damals Liebert die Kant-Gesellschaft bei uns einführte. Wir kannten ihn schon aus seinen vielen Schriften, und wer ihn ganz kennen will, studiere sein letztes Werk über Geist und Welt der Dialektik. Aber außerdem ist er Geist und Welt der Kant-Gesellschaft. So kam er zu uns mit seiner Kraft, Wärme und Humor, — und unsere Landesgruppe war da. Er zeigte uns, daß Kants großer Name kein philosophisches Sektierertum bedeute, sondern symbolisch ist für den wissenschaftlichen Charakter unseres Strebens. Was uns nottut, ist ein versöhnender Universalismus und ein gefühltes Band zwischen allen ernsthaften Arbeitern auf dem weiten Felde des wissenschaftlichen Denkens, wo es viele Wege, viele Führer, aber nur ein Ziel, Bereicherung unseres höchsten Geisteslebens, gibt. Für unsere Gruppe war nun die Frage: was kann sie werden und tun? Ein Verein mehr neben den anderen? Aber das hätte doch keinen Zweck und würde ihr kaum eine Zukunft öffnen. Ein Berührungspunkt zwischen den Vertretern der wissenschaftlich philosophischen Richtungen, der uns zugleich in Beziehung bringt mit den ausländischen Philosophen, das können wir werden. Kants Namen ist gerade dafür das richtige Symbol. Von ihm sind alle auseinandergehenden Richtungen des Denkens der Neuzeit ausgegangen. In ihm sind sie aber auch verbunden. Dieser Gedanke hat uns unseren Weg gezeigt.

Vorläufig sind wir nichts mehr, aber das ist in den gegebenen Um-

ständen genug. Wir haben in dieser Hinsicht schon etwas erreicht und hoffen noch weiter zu kommen. Es erfreut uns immer, in unseren Tagungen einen Gedankenaustausch zwischen namhaften Denkern des In- und des Auslandes zu ermöglichen. Wir sind der Kant-Gesellschaft dankbar für alles, was sie uns schenkt. Wir hoffen etwas beitragen zu können zu ihrer Blüte. Sie ist uns sehr lieb geworden. Daß tüchtige Arbeiter in den höchsten Problemen des menschlichen Geistes einander kennen und anerkennen, das kann nicht vergebens sein!

10

Prof. Dr. Liljeqvist (Lund)

Wenn ich heute als Schwede und im Namen der schwedischen Philosophie der Kant-Gesellschaft zum Jubiläum eine Huldigung bringe, steht leider hinter mir weder eine Landes- noch eine Ortsgruppe. Die Ursachen zu diesem bedauerlichen Verhältnisse könnten etwa in ähnlicher Weise angedeutet werden, wie gestern der verehrte Redner Hollands zu erklären versuchte, weshalb die Landesgruppe Holland nicht die an und für sich wünschenswerte Stärke besitzt: bei der bedeutenden geographischen Ausdehnung und spärlichen Bevölkerung Schwedens haben Gründe ungefähr der von ihm dargestellten Art der Bildung sogar einer Ortsgruppe entgegengewirkt. Hieraus darf nun aber nicht geschlossen werden, daß die schwedische Philosophie Kants Gedankenwelt fremd und interesselos gegenüberstünde. Die Wahrheit ist vielmehr, daß — abgesehen von Deutschland — kaum irgendein Land in seiner Philosophie so durchgreifend von Kants Grundanschauung bestimmt worden ist wie Schweden. Bei der Kantischen Säkularfeier in Königsberg 1924 hatte ich Gelegenheit daran zu erinnern, daß schon in den neunziger Jahren des 18. Jahrhunderts die Kantische Philosophie bei uns gelehrt wurde, allerdings nicht mit derselben einseitig moralistischen Einstellung wie beim Urheber selbst. Von diesem Samen rührt in der Tat alles her, was in schwedischer Philosophie wirklich lebenskräftig war. In stets fortgesetzter Wechselwirkung auch mit denjenigen großen Systemen, die als echte Sprößlinge des Kantianismus gelten können, hat die philosophische Spekulation Schwedens bei einer Reihe bedeutender Denker zu Formen eines Persönlichkeitsidealismus geführt, die einerseits dem schwedischen Nationalcharakter entsprachen, andererseits aber auch ihrer Kantischen Herkunft und ihrer nahen Verwandtschaft mit der großen nachkantischen Philosophie Deutschlands sich vollbewußt waren.

Gerade aus diesem allgemeinen Grunde steht auch die Philosophie Schwedens einer Organisation wie der Kant-Gesellschaft ungemein

sympathisch gegenüber. Hat man doch hier aus der historischen Entwicklung den allein richtigen Schluß gezogen, daß derartige geschichtliche Dependenz kein *iurare in verba magistri* bedeutet und selbständige Originalität des Denkens keineswegs ausschließt, daß der unvermeidliche Kampf der philosophischen Anschauungen untereinander immer so geführt werden sollte, als ob sie alle von einer gemeinsamen Mutter herstammten, und daß das Evolutionsfazit also gegenseitiges Verständnis und Toleranz auch scheinbar divergentester Gedankenrichtungen dringend verlangt — nur gegen philosophische Intoleranz sollte keine Toleranz ausgeübt werden. Die tolerante Universalität, womit unsere Kant-Gesellschaft und ihr wichtigstes Organ, die Kant-Studien, sich allen philosophischen Richtungen der Gegenwart offen hält, ist aber nicht nur der Beweis, daß man die Geschichte des Kantianismus richtig versteht und verwertet, sondern auch eine Bürgschaft für die gedeihliche Weiterentwicklung der Kant-Gesellschaft selbst. Insofern sind es keine leeren, phantastischen Hoffnungen, sondern eine in den Tatsachen der Wirklichkeit begründete Zuversicht, die sich in den herzlichen Glückwünschen kundtut, mit denen schwedische Philosophie durch mich den 25jährigen Geburtstag der Kant-Gesellschaft begrüßt.

11

Prof. Gr. V. Kuhr (Kopenhagen)

Was es einem Vertreter der nicht-deutschen — in casu der dänischen — Philosophie und Wissenschaft zu einer besonders lieben Pflicht macht, der schon so ehrwürdigen Kant-Gesellschaft am Tage ihrer Jubelfeier seine herzlichsten und ergebensten Glückwünsche und Danksagungen darzubringen, das kann eigentlich mit einem Worte ausgedrückt werden: es ist die Universalität ihrer Bestrebungen. Im deutschen Geistesleben tief eingewurzelt und von den wertvollsten Traditionen deutscher Denkungsart getragen, hat sie es verstanden — als eine Zentrale, ein Bindeglied für philosophische Gedankenarbeit —, dem universalen Geistesleben im höchsten Grade förderlich zu sein. Unter dem Ehrennamen der „Kant-Studien“ hat sich ihre wie überall so auch bei uns hochgeschätzte Publikation zu einer wahrhaft gemeinphilosophischen Zeitschrift entwickelt, der keine philosophische Disziplin und keine weltanschauliche Gedankenrichtung fremd ist. Und darf es somit erlaubt sein, an diesem Ehrentage unserer Gesellschaft festzustellen, daß sie ihre Aufgabe: „mit allen Kräften die geistige Kultur zu fördern“, bisher in geradezu glänzender Weise gelöst hat, dann werden auch alle Wünsche, die man heute für ihr künftiges Gedeihen und Blühen aussprechen möchte, von der größten Zuversicht getragen: hat sie doch

selbst ihr Wirkungsgebiet abgesteckt und beständig erweitert, und dadurch ihre Unentbehrlichkeit auch für das künftige Kulturleben hinlänglich bewiesen! —

Es gibt gerade einen Punkt, auf den ich in diesem Zusammenhang im besonderen hinweisen möchte: als letzte Ausgeburt dieser so überaus fruchtbaren Institution ist neuerdings eine vielversprechende „Gesellschaft für philosophische Propädeutik“ geplant worden; ich bin der festen Überzeugung, daß eine solche Einrichtung, wo die aktuellen und wichtigen Fragen betreffs der Wege und Ziele eines propädeutischen Unterrichts — sei es in der Schule, sei es auf der Universität — in stets erneute Erwägung gezogen werden könnten, vom größten Nutzen wäre. Dieses sei dann heute mein spezieller und letzter Wunsch: daß auch dieser Gedanke, an dem ich — als vieljähriger Lehrer der philosophischen Propädeutik an der Universität Kopenhagen — persönlich ganz besonders interessiert bin, den verdienten Anschluß und Beifall finden möchte, so daß hiermit die Kant-Gesellschaft, an der Schwelle ihres zweiten Vierteljahrhunderts, eine neue und lebenskräftige Frucht in die Welt gebracht haben wird, die ihrerseits wiederum von der stets unversehrten Kraft ihrer jugendlich frischen Mutter ein unwiderlegbares Zeugnis wird ablegen können!

12

Prof. Dr. Hermann Harris Aall (Oslo)

Einem Fremden in Deutschland drängt sich zurzeit die alte Opferidee auf: Wir Menschen sündigen, d.h. im Kampfe der menschlichen Gesinnung zwischen Neigungen, die zur Herrschaft bewußtloser Kräfte führen, und den Geistesgesetzen walten oft „heidnische“ Mächte, — die „Naturgesetze“, „Pan“, — die Bekehrung von diesem „Sündenfall“ verläuft nach psychologischen Gesetzen, — in metaphysischer Sprache wird sie eine „Erlösung“ genannt, und die Erlösung geschieht durch ein Opfer. Zum Opfer muß aber ein Unschuldiger erwählt werden, — das Opfertier muß „ohne Fehl“ sein. Erst dann entsteht ein ergreifender Eindruck in der bösen Gesinnung, der Ursache des Unglücks, und ruft die Reue hervor als eine „Katharsis“ des bösen Willens: Erst die Erkenntnis: „mea culpa“, — „für meine Schuld leidet ein Unschuldiger“, — reinigt die Gesinnung. Sie ist notwendig, um die Richtung des Willens vom Bösen zum Guten zu verändern. So haben die Schicksalsgöttinnen es gewollt. Das sind Gesetze, welche zu menschlichen Tragödien führen. Die tragische Kunst hat diese Gesetze enthüllt, ihre Notwendigkeit lehrt die Religion. Und die Geschichte ist eifrig dabei, der schwerfälligen Menschheit diese grausame Lehre einzuprägen: „Die Sache der

Wahrheit siegt nur durch Niederlage“, wie ein norwegischer Dichter sagt.

In Erkenntnis solcher Aufgaben haben der Gründer der Ethik, Sokrates, und der Gründer der Wahrheits-Religion, Jesus Christus, sich beide selbst „Erlöser“ genannt und durch Hingabe ihrer selbst im Tode sozusagen die Schuld anderer auf sich genommen. Durch solche Tragödien sind die größten moralischen Fortschritte der Menschheit erreicht worden.

Die Welt braucht aber eine Schar Vertreter der Geopferten als Jünger des Opfergedankens. Erst solche Vertreter heben das Opfer von einem Martyrium zu einer Tragödie, erst die Jünger erwecken die Schuldigen zum Bewußtsein ihrer Schuld und rufen die Reue bei ihnen hervor.

Das sind Gedanken, die sich jetzt einem Fremden in Deutschland aufdrängen. Das größte Opfer der Welt ist vollbracht. Nochmals hat das Schicksal es verlangt, daß Unschuldige die Schuld anderer auf sich nehmen sollen. In diesen Tagen macht Ihr es wieder, — eine materielle Schuld, ohne die entsprechende moralische zu tragen. Wenn dies Opfer von einem sinnlosen Martyrium zu der erlösenden Idee einer Tragödie erhöht werden soll, müssen Jünger da sein, um die vergänglichen Notwendigkeiten, den materiellen Zwang, durch Geistesgesetze zu beleuchten.

Die Mitglieder der Kant-Gesellschaft haben sich hier aus der ganzen Welt versammelt, und zwar von einem besonderen Gedanken geleitet: Materiell ist Deutschland als Schuldner gegenüber der ganzen Welt hingestellt, — geistig hat die ganze Welt Schulden an Euch zu zahlen.

Die Gesetze der Tragödie sind weltgeschichtlich erfüllt, dem Schicksalsgebot, dem kategorischen Imperativ, das ein übermenschliches Opfer verlangt hat, ist gehorcht worden. Die Jünger Kants tragen vor allen die Aufgabe, den geistigen Kampf durchzuführen, das Opfer der Nichtschuldigen zu einer Erlösung der Schuldigen zu verwenden, die Macht des Rechtes gegen die Macht der Gewalt zu vertreten, um die Menschheit von einem Gewaltzustand zu einer Rechtsordnung zu retten, gemäß dem erhabenen Gedanken Kants vom ewigen Frieden und dem Schillers: „Seid umschlungen Millionen!“ Denn nur eine Rechtsordnung vermag es, aus den tobenden Menschen eine Menschheit zu bilden.

Dazu ist eine tiefe psychologische Vorarbeit nötig. Nur durch psychologische Vorbereitung kann der Wille zur Objektivität bei den Menschen entstehen, welche die notwendige Grundlage einer Rechtsordnung bildet.

Ein kleines Volk wie das Norwegische muß in einer Rechtsordnung seine Wehrkraft sehen. Es ist außerstande, mit Großmächten in Gewalt wettzukämpfen. Im selben Maße verlangt sein Nationalgefühl, sein

Selbsterhaltungstrieb nach einer Rechtsordnung. Als zufälliger Vertreter des norwegischen Volkes bei dieser Gelegenheit begrüße ich die Kant-Gesellschaft als einen Vorkämpfer in diesen Bestrebungen, die Welt zur Objektivität zu erziehen und dadurch eine Rechtsordnung der Welt als eine höhere Kulturstufe vorzubereiten. — — —

Bei dem feierlichen Empfang, den die Stadt Halle den Mitgliedern der Kant-Gesellschaft im festlich geschmückten Rathause gab, sprach der Herr Oberbürgermeister Dr. *Rive*, Ehrenmitglied der Kant-Gesellschaft, ungefähr folgende Worte:

Ein Vierteljahrhundert ist seit der Gründung und ersten Tagung der Kant-Gesellschaft in Halle vergangen. Der Abschluß dieses Zeitraumes zeigt die Gesellschaft auf stolzer Höhe. Sie hat sich trotz der schweren Zeiten, die inzwischen über Deutschland, über sein geistiges und sein wirtschaftliches Leben hereingebrochen sind, zur größten philosophischen Gesellschaft auf der Erde entwickelt, und sie hat heute nicht nur eine führende Stellung im deutschen Geistesleben, sondern eine wahrhaft internationale Geltung. Die gegenwärtige Tagung zu einer besonderen Feier zu gestalten, war deshalb nicht allein das Verlangen der Mitglieder, sondern nicht weniger das der Stadt Halle als der Ursprungsstätte der Gesellschaft. Die Stadt Halle und ihre Bürgerschaft fühlen sich in besonders herzlicher Weise mit der Kant-Gesellschaft verbunden, und eine Ehrung dieser Gesellschaft durch unsere Stadt ist eine Ehre, die wir uns selbst erweisen. So strahlt denn unser fast fünfhundert Jahre altes Rathaus heute im Festesglanz und die Stadt heißt ihre Gäste mit stolzer Freude willkommen, ihnen gleichzeitig ihre Glückwünsche für die Zukunft der Gesellschaft darbringend. Als eine ungewöhnliche Auszeichnung betrachten wir es, daß der Herr Botschafter der Vereinigten Staaten von Amerika, Exzellenz Professor Schurman, uns die Ehre erweist, an dieser Feier teilzunehmen. Wir danken ihm alle für das tiefe Verständnis, das er immer dem deutschen Wesen und seiner hervorragenden Schöpfung, dem deutschen Idealismus, entgegengebracht hat. Der deutsche Idealismus ist das Eigenste unseres Lebens. Ihm verdanken wir, daß wir ein deutsches Volk geblieben sind. Unter Kant stieg dieser Idealismus zu den Sternen empor. Dessen Lehre wurde der große Wendepunkt, nicht allein in der neueren Philosophie, sondern auch in der das ganze Leben beherrschenden sittlichen Auffassung. Auf der Verbindung von Staat und Sittlichkeit beruht bis heute die Majestät des deutschen Staatsgedankens. Die Kantische Pflichtenlehre wurde zur Schule des deutschen Bürgersinnes und gab die geistig-sittliche Grundlage für die Selbstverwaltung der deutschen Gemeinden. Wir wurzeln in der Lehre von der sittlichen Selbstverantwortung. So sind die Träger der städtischen Selbstverwaltung in einer besonderen Weise mit der Kantischen Philosophie und dem deutschen

Idealismus verbunden. Und wenn uns heute auch wieder Sorge und Not bedrohen, so bezeugt unter vielem anderen doch auch der Gehalt der Verhandlungen an dem ersten Tag der diesjährigen Generalversammlung, daß nach wie vor Schleiermachers Wort gilt: „Deutschland ist noch immer da, und seine unsichtbare Kraft ist nicht geschwächt.“

Prof. Liebert

erwiderte hierauf namens der Kant-Gesellschaft, daß wohl allen Hörern deutlich geworden sei, daß die Kant-Gesellschaft nicht nur in der Universität Halle, sondern auch in der Stadt Halle und in den Herzen ihrer Bürger verwurzelt sei, was sie mit besonderer Befriedigung begrüße. Die Kant-Gesellschaft betrachte diese Verbindung und Verwurzelung als kostbarsten Schatz und bringe der Stadt ein kräftiges vivat, crescat, floreat. Als Zeichen der Erinnerung an diese Tage überreiche er dem Herrn Oberbürgermeister eine Mappe mit den künstlerisch ausgeführten Porträts der großen deutschen Philosophen.

VORTRÄGE

1

STAATSETHIK UND PLURALISTISCHER STAAT

von Prof. Dr. Carl Schmitt, Berlin

I

Die heute am meisten verbreitete und durchaus herrschende Bewertung des Staates wird am besten durch die Titelüberschrift eines vielzitierten amerikanischen Aufsatzes (von Ernest Barker aus dem Jahre 1915) gekennzeichnet: „*the discredited state*“, der in Mißkredit geratene Staat. Auch in sehr starken Staaten, deren außenpolitische Macht und innenpolitische Ordnung nicht gefährdet ist, in den Vereinigten Staaten von Amerika und in England, werden die überlieferten Vorstellungen vom Staat seit dem Kriege lebhaft kritisiert und ist der alte Anspruch des Staates, die souveräne Einheit und Ganzheit zu sein, erschüttert. In Frankreich haben syndikalistische Theoretiker schon im Jahre 1907 den Satz proklamiert: Der Staat ist tot. Hier gibt es seit über zwanzig Jahren eine juristische und soziologische Literatur, die sowohl dem Staat wie dem Gesetz jede Überlegenheit bestreitet und beides der „Gesellschaft“ unterordnet. Als bedeutende und interessante Namen seien hier von modernen Juristen Léon Duguit und Maxime Leroy genannt. In Deutschland offenbarte sich die Krisis erst mit dem Zusammenbruch des Bismarckschen Reichs, als die für unerschütterlich gehaltenen Vorstellungen von Staat und Regierung entfielen; hier entsteht seit 1919 eine große Krisenliteratur, für die es genügt, an den Titel eines Buches von Alfred Weber zu erinnern: Die Krisis des europäischen Staatsgedankens. Dazu kommt ein umfangreiches staats- und völkerrechtstheoretisches Schrifttum, das den Souveränitätsbegriff und mit diesem Begriff die überlieferte Vorstellung vom Staat als einer alle sozialen Gruppen überragenden Einheit zu zerstören sucht.

Die Erschütterung des Staates ist immer auch eine Erschütterung der Staatsethik. Denn alle überlieferten staatsethischen Vorstellungen teilen das Schicksal des konkreten Staates, den sie stets voraussetzen, und geraten mit ihm in Mißkredit. Wenn der „irdische Gott“ von seinem Throne stürzt und das Reich der objektiven Vernunft und Sittlichkeit zu einem „magnum latrocinium“ wird, dann schlachten die Parteien den mächtigen Leviathan und schneiden sich

aus seinem Leibe jede ihr Stück Fleisch heraus. Was bedeutet dann noch „Staatsethik“? Der Stoß trifft nicht etwa nur die Staatsethik Hegels, die aus dem Staat den Träger und Schöpfer einer eigenen Ethik macht, nicht nur die Idee des *stato etico* im Sinne der faschistischen Doktrin; er trifft auch die Staatsethik Kants und des liberalen Individualismus. Wenn diese auch den Staat nicht als Subjekt und Träger einer autonomen Ethik ansieht, sondern ihre Staatsethik vor allem darin besteht, den Staat an ethische Normen zu binden, so geht sie doch — mit Ausnahme einiger radikaler Anarchisten — bisher immer davon aus, daß der Staat eine oberste Instanz und der maßgebende Richter über das äußere „Mein und Dein“ ist, durch den der bloß normative und daher richterlose Naturzustand — ein *status justitia* (genauer *judice*) *vacuus*, in welchem jeder Richter in eigener Sache ist — überwunden wird. Ohne die Vorstellung vom Staat als einer überragenden Einheit und Größe sind alle praktischen Ergebnisse Kantischer Staatsethik widerspruchsvoll und hinfällig. Das gilt am deutlichsten für die Lehre vom Widerstandsrecht. Trotz aller vernunftrechtlichen Relativierung des Staates hat Kant ein Widerstandsrecht gegen den Staat gerade aus dem Gedanken der Einheit des Staates abgelehnt.

II

Neuere angelsächsische Theorien vom Staat (hier interessieren am meisten G. D. H. Cole und Harold I. Laski) nennen sich selbst „pluralistisch“. Sie wollen damit nicht nur den Staat als eine höchste umfassende Einheit, sondern vor allem auch seinen ethischen Anspruch negieren, eine andere und höhere Art sozialer Verbindung zu sein als irgendeine der vielen anderen Assoziationen, in denen Menschen leben. Der Staat wird zu einer sozialen Gruppe oder Assoziation, die bestenfalls neben, keinesfalls über den andern Assoziationen steht. In seiner ethischen Konsequenz führt das zu dem Ergebnis, daß der einzelne Mensch in einer Mehrheit von ungeordnet nebeneinander geltenden sozialen Verpflichtungen und Loyalitätsbeziehungen lebt: in der religiösen Gemeinschaft, in wirtschaftlichen Verbänden wie Gewerkschaften, Konzernen oder anderen Organisationen, in einer politischen Partei, im Klub, in kulturellen oder geselligen Vereinen, in der Familie und mancherlei anderen sozialen Gruppen. Überall ist er zur Loyalität oder Treue verpflichtet; überall ergibt sich eine Ethik: Kirchenethik, Standesethik, Gewerkschaftsethik, Familienethik, Vereinsethik, Kontor- und Geschäftsethik usw. Für alle diese Pflichtenkomplexe, für die „Pluralität der Loyalitäten“, gibt es keine „Hierarchie der Pflichten“, kein unbedingt maßgebendes Prinzip der Über- und Unterordnung. Insbesondere erscheint die ethische Bindung an den Staat, die Pflicht zur Treue und Loyalität, nur als ein Fall neben vielen anderen Bindungen,

neben der Loyalität gegen die Kirche, die Gewerkschaft oder die Familie; die Loyalität gegen den Staat hat keinerlei Vorrang, und die Staatsethik ist eine Spezialethik neben vielen anderen Spezialethiken. Ob es überhaupt noch eine soziale Total-Ethik gibt, wird weder bei Cole noch bei Laski klar; der eine spricht undeutlich von einer anscheinend allesumfassenden „society“, Laski von der „Menschheit“.

III

Der große Eindruck, den diese Theorie heute machen muß, erklärt sich aus vielen guten Gründen, die auch philosophisch von Interesse sind. Wenn pluralistische Sozialtheoretiker wie Cole und Laski sich vor allem an die Empirie halten, so tun sie das als Pragmatisten und bleiben dabei in der Konsequenz ihrer pragmatischen Philosophie, auf welche Laski sich ausdrücklich beruft. Gerade er ist auch deshalb philosophisch interessant, weil er, wenigstens der Absicht nach und scheinbar auch im Ergebnis, das pluralistische Weltbild der Philosophie von William James auf den Staat überträgt und aus der Auflösung der monistischen Einheit des Universums in ein Multiversum ein Argument entnimmt, um auch die politische Einheit des Staates pluralistisch aufzulösen. Insofern gehört seine Auffassung des Staates in die geistesgeschichtliche Reihe der Phänomene, die ich als „Politische Theologie“ bezeichnet habe. Die Übereinstimmung des theologischen und metaphysischen Weltbildes mit dem Bild vom Staat läßt sich überall in der Geschichte menschlichen Denkens feststellen; ihre einfachsten Beispiele sind die ideellen Zusammenhänge von Monarchie und Monotheismus, Konstitutionalismus und Deismus. Der Zusammenhang kann weder materialistisch als bloßer „ideologischer Überbau“, Reflex oder „Spiegelung“, noch umgekehrt idealistisch oder spiritualistisch als „materieller Unterbau“ erklärt werden.

Es kommt als ein weiteres, geistesgeschichtlich interessantes Moment hinzu, daß die pluralistischen Argumente keineswegs absolut neu sind, sondern sich mit alten staatsphilosophischen Theorien verbinden und insofern einer großen Tradition angehören. Die Sozialethik von Cole rechtfertigt allerdings einen sehr modernen Gewerkschafts- oder Gildensozialistischen Staat, und die pluralistische Lehre von Laski verbindet sich ebenfalls mit dem politischen Ziel und Ideal der Gewerkschaftsbewegung; auch die französischen Kritiker der staatlichen Souveränität haben einen syndikalistischen Föderalismus vor Augen. Man hat daher auf den ersten Blick den Eindruck, ganz neuen, höchst modernen Theorien zu begegnen. Das eigentlich Überraschende der theoretischen Situation liegt jedoch — geistesgeschichtlich gesehen — darin, daß Argumente und Gesichtspunkte, die sonst den Sozialphilosophen der römisch-katholischen Kirche oder anderer Kirchen oder auch religiöser

Sekten dazu dienten, den Staat gegenüber der Kirche zu relativieren, nunmehr im Interesse eines gewerkschaftlichen oder syndikalistischen Sozialismus vorgebracht werden. Eines der Lieblingsargumente von Laski ist der Hinweis auf Bismarcks Kulturkampf, in welchem das damals so mächtige Deutsche Reich die römische Kirche nicht besiegen konnte. Eines der wichtigsten Bücher, von denen die angelsächsische pluralistische Theorie ausgeht, ist (neben Gierke und Maitland) John Neville Figgis': *Churches in the modern State* (1913); und Laski beruft sich sogar auf einen Namen, der bei uns in Deutschland durch die bekannte Schrift von Görres zu einem Symbol des Kampfes der universalen Kirche gegen den Staat geworden ist, auf den heiligen Athanasius, und beschwört für seinen Sozialismus der zweiten Internationale den Schatten dieses militantesten Kirchenvaters.

Vor allem aber entspricht die pluralistische Auffassung dem empirisch wirklichen Zustand, wie man ihn heute in den meisten industriellen Staaten beobachten kann. Insofern ist die pluralistische Theorie sehr modern und aktuell. Der Staat erscheint tatsächlich in weitem Maße von den verschiedenen sozialen Gruppen abhängig, bald als ein Opfer, bald als Ergebnis ihrer Abmachungen, ein Kompromißobjekt sozialer und wirtschaftlicher Machtgruppen, ein Agglomerat heterogener Faktoren, Parteien, Interessenverbände, Konzerne, Gewerkschaften, Kirchen usw., die sich untereinander verständigen. Im Kompromiß der sozialen Mächte ist der Staat geschwächt und relativiert, ja überhaupt problematisch geworden, weil schwer zu erkennen ist, was ihm noch an selbständiger Bedeutung zukommt. Er scheint, wenn nicht geradezu der Diener oder das Instrument einer herrschenden Klasse oder Partei, so doch ein bloßes Produkt des Ausgleichs mehrerer kämpfender Gruppen geworden zu sein, bestenfalls ein *pouvoir neutre et intermédiaire*, ein neutraler Vermittler, eine Ausgleichsinstanz zwischen den miteinander kämpfenden Gruppen, eine Art *clearing office*, ein Schlichter, der sich jeder autoritären Entscheidung enthält, der völlig darauf verzichtet, die sozialen, wirtschaftlichen, religiösen Gegensätze zu beherrschen, der sie sogar ignoriert und offiziell nicht kennen darf. Er wird ein „agnostischer“ Staat, der *stato agnostico*, den die faschistische Kritik verhöhnt. Gegenüber einem solchen Gebilde muß die ethische Frage der Treue und Loyalität anders beantwortet werden als gegenüber einer eindeutigen, überragenden und umfassenden Einheit. Das einzelne Individuum fühlt sich deshalb heute in vielen Staaten tatsächlich in einer Pluralität ethischer Bindungen und ist durch religiöse Gemeinschaften, wirtschaftliche Verbände, kulturelle Gruppen und Parteien gebunden, ohne daß es im Konfliktfall eine anerkannte Entscheidung über die Reihenfolge der vielen Bindungen gäbe.

Einen solchen Zustand der empirischen Wirklichkeit des sozialen

Lebens darf die philosophische Erörterung nicht unbeachtet lassen. Denn bei einem Gegenstande wie dem Staat ist der Hinweis auf den Zustand empirischer Wirklichkeit durchaus ein philosophisches und moralisches Argument. Der Wert des Staates liegt für jede staatsphilosophische Betrachtung — gleichgültig, ob individualistischer oder kollektivistischer Richtung — doch jedenfalls in seiner konkreten Wirklichkeit, und ein nicht wirklicher Staat kann nicht Träger oder Adressat konkreter staatsethischer Ansprüche, Pflichten und Gefühle sein. Ethische Beziehungen wie Treue und Loyalität sind in der Wirklichkeit des konkreten Lebens nur gegenüber konkret existierenden Menschen oder Gebilden möglich, nicht gegenüber Konstruktionen und Fiktionen. Deshalb ist es auch staatsphilosophisch und staatsethisch nicht gleichgültig, ob der frühere Anspruch des Staates, allen anderen sozialen Gruppen im Konfliktfall überlegen zu sein, jetzt entfällt. Auch für eine individualistische Staatstheorie besteht die Leistung des Staates darin, daß er die konkrete Situation bestimmt, in welcher überhaupt erst moralische und rechtliche Normen gelten können. Jede Norm setzt nämlich eine normale Situation voraus. Keine Norm gilt im Leeren, keine in einer (mit Bezug auf die Norm) abnormen Situation. Wenn der Staat die „äußeren Bedingungen der Sittlichkeit“ setzt, so bedeutet das: er schafft die normale Situation. Nur darum ist er (nach Locke wie nach Kant) der oberste Richter. Bestimmt nicht mehr der Staat, sondern die eine oder andere soziale Gruppe von sich aus diese konkrete Normalität der Situation des Einzelnen, die konkrete Ordnung, in welcher der Einzelne lebt, so entfällt auch der ethische Anspruch des Staates auf Treue und Loyalität.

IV

Trotz seiner Übereinstimmung mit empirischen Wahrnehmungen und trotz seiner großen philosophischen Beachtlichkeit kann ein derartiger Pluralismus nicht das letzte Wort des heutigen staatsethischen Problems sein. Geistesgeschichtlich betrachtet sind jene pluralistischen, gegen den in sich einheitlichen Staat gerichteten Argumente keineswegs so außerordentlich neu und modern, wie es zuerst den Anschein hat, wenn man, unter dem großen Eindruck der rapiden Umgruppierungen des heutigen sozialen Lebens, summarisch daran erinnert, daß Jahrtausende hindurch alle Staatsphilosophen von Plato bis Hegel die Einheit des Staates als höchsten Wert auffaßten. In Wahrheit gibt es bei allen diesen Philosophen viele Abstufungen, sehr starke Kritik an monistischen Überspannungen und sehr viele Vorbehalte zugunsten selbständiger sozialer Gruppen der verschiedensten Art. Bekannt sind die Aristotelischen Einwendungen gegen Platons Übertreibung des politischen Monismus: Die πόλις, meint er, muß eine Einheit sein, *μίαν εἶναι* wie auch

die *οἰκία*, aber nicht ganz und gar, ἀλλ' οὐ πάντως (Politik II 2, 19 und an vielen anderen Stellen des zweiten Buches). Thomas von Aquin, dessen Monismus schon wegen seines Monotheismus sehr stark hervortritt, der in der Einheit den Wert des Staates erblickt und Einheit mit Frieden gleichsetzt (et ideo id ad quod tendit intentio multitudinem gubernantis est unitas sive pax, Summa Theol. Ia. Q. 103 Art. 3), sagt doch im Anschluß an Aristoteles, daß die aufs äußerste getriebene Einheit den Staat zerstörte (maxima unitas destruit civitatem). Außerdem steht bei ihm, wie bei allen Philosophen des Katholizismus, die Kirche als selbstständige *societas perfecta* neben dem Staat, der ebenfalls *societas perfecta* sein soll. Das ist ein Dualismus, der, wie jede Preisgabe der einfachen Einheit, einer Erweiterung zum Pluralismus viele Argumente bietet. Aus dieser eigenartigen Haltung gegen den Staat erklärt sich jene auf den ersten Blick etwas seltsame geistesgeschichtliche Allianz von römisch-katholischer Kirche und gewerkschaftlichem Föderalismus, die bei Laski zutage tritt. Gleichzeitig aber ist damit bewiesen, daß Laskis staatstheoretischer Pluralismus einer größeren philosophischen Vertiefung bedarf, wenn er nicht von dem naheliegenden Einwand betroffen werden soll, daß die von ihm verwerteten Argumente der katholischen Staatsphilosophie doch gerade aus einem besonders entschiedenen Universalismus hervorgehen. Die römisch-katholische Kirche ist kein pluralistisches Gebilde, und in ihrem Kampf gegen den Staat ist der Pluralismus wenigstens seit dem 16. Jahrhundert auf der Seite der nationalen Staaten. Eine pluralistische Sozialtheorie widerspricht sich selbst, wenn sie den Monismus und Universalismus der römisch-katholischen Kirche, zum Universalismus der zweiten oder dritten Internationale säkularisiert, gegen den Staat ausspielt und dabei immer noch pluralistisch bleiben will.

Schon in der Zweideutigkeit einer solchen geistesgeschichtlichen Koalition zeigt sich, daß der Pluralismus dieser modernen Sozialtheorie un deutlich und in sich selbst problematisch ist. Er ist polemisch gegen die bestehende staatliche Einheit gerichtet und sucht sie zu relativieren. Gleichzeitig sprechen die pluralistischen Theoretiker an den entscheidenden Punkten ihrer Argumentation meistens eine extrem individualistische Sprache. Insbesondere wird auf die naheliegende und entscheidende Frage, wer den unvermeidlichen Konflikt der vielen verschiedenen Treue- und Loyalitätsbeziehungen entscheidet, die Antwort gegeben: das einzelne Individuum entscheidet selbst. Das bedeutet einen zweifachen Widerspruch. Erstens handelt es sich doch um eine soziale Situation, die das Individuum erfaßt, aber nicht beliebig von ihm geändert werden kann; es handelt sich um eine Angelegenheit der Sozialethik und nicht der innerlichen Autonomie des Einzelnen. Zwar entspricht es einer angelsächsischen Gesinnung, derartig individualistisch

zu antworten und die letzte Entscheidung dem Einzelnen anheim zu geben, aber eine pluralistische Sozialethik gibt damit gerade das wieder auf, was an ihr interessant und wertvoll war, nämlich die Berücksichtigung der konkreten empirischen Macht sozialer Gruppen und der empirischen Situation, wie sie durch die Zugehörigkeit des Individuums zu mehreren solcher sozialen Gruppen bestimmt wird. Es ist überdies empirisch unrichtig, daß das Individuum und nicht eine soziale Gruppe entscheide. Vielleicht gibt es einige gewandte und bewegliche Individuen, denen das Kunststück gelingt, sich zwischen den vielen mächtigen sozialen Gruppen frei zu halten, wie man von einer Eisscholle zur andern springt. Aber diese equilibristische Art von Freiheit wird man nicht als normale ethische Pflicht von der Masse der normalen Staatsbürger verlangen können. Auch ist sie das Gegenteil einer Entscheidung sozialer Konflikte. Wahrscheinlich werden in der Empirie, wenn die Einheit des Staates entfällt, die verschiedenen sozialen Gruppen als solche die Entscheidung von sich aus, d. h. von ihren Gruppeninteressen aus treffen. Für das empirische Individuum aber gibt es erfahrungsgemäß keinen anderen Spielraum seiner Freiheit als denjenigen, den ein starker Staat ihm zu garantieren vermag. Sozialer Pluralismus im Gegensatz zu staatlicher Einheit bedeutet weiter nichts, als daß der Konflikt der sozialen Pflichten der Entscheidung der einzelnen Gruppe überlassen bleibt. Das bedeutet dann Souveränität der sozialen Gruppen, nicht aber Freiheit und Autonomie des einzelnen Individuums. Der zweite Widerspruch liegt darin, daß der ethische Individualismus sein Korrelat im Begriff der Menschheit hat. Der empirische Einzelne kann sich nicht selbst genügen und nicht von seiner Einzelheit aus ethische Konflikte des sozialen Lebens entscheiden. Für eine Individualethik hat der Einzelne seinen Wert nur als Mensch; der maßgebende Begriff ist demnach der der Menschheit. Wirklich erscheint bei Laski die Menschheit als höchste Instanz, und zwar die Menschheit als Ganzes; und Cole meint, wenn auch unklar, mit dem Wort „society“ wohl etwas Ähnliches wie Menschheit. Das aber ist der denkbar weiteste und größte Universalismus und Monismus und alles andere als eine pluralistische Theorie.

Ebenso undeutlich wie der eigene Pluralismus bleibt der Gegner jener Theorie, nämlich der Staat als die Einheit, die vom Pluralismus erfaßt werden soll. Schon aus den obigen philosophiegeschichtlichen Andeutungen läßt sich entnehmen, daß die politische Einheit niemals so absolut monistisch und alle anderen sozialen Gruppen vernichtend aufgefaßt werden kann und aufgefaßt worden ist, wie es die „Pluralisten“ aus polemischen Gründen manchmal hinstellen und wie es nach den simplifizierenden Formen von Juristen manchmal anzunehmen ist. Wenn Juristen von der „Allmacht“ des Souveräns, des Königs oder des

Parlaments sprechen, so muß man ihre barock übertreibenden Formeln daraus verstehen, daß es sich im Staat des 16. bis 18. Jahrhunderts darum handelte, das pluralistische Chaos der Kirchen und Stände zu überwinden. Man macht sich die Aufgabe zu leicht, wenn man sich an solche Redewendungen hält. Auch der absolute Fürst des 17. und 18. Jahrhunderts war gezwungen, göttliches und natürliches Recht, d. h. soziologisch gesprochen, Kirche und Familie zu respektieren und die mannigfachsten Rücksichten auf überlieferte Einrichtungen und wohlerworbene Rechte zu nehmen. Die Einheit des Staates ist stets eine Einheit aus sozialen Vielheiten gewesen. Sie war zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Staaten sehr verschieden, immer aber komplex und in gewissem Sinn in sich selbst pluralistisch. Mit dem Hinweis auf diese selbstverständliche Komplexität ist vielleicht ein überspannter Monismus widerlegt, nicht aber das Problem der politischen Einheit gelöst. Außerdem aber gibt es doch, auch abgesehen von jener Komplexität, viele verschiedenartige Gestaltungsmöglichkeiten der politischen Einheit. Es gibt Einheit von oben (durch Befehl und Macht) und Einheit von unten (aus der substanziellen Homogenität eines Volkes); Einheit durch fortwährende Vereinbarungen und Kompromisse sozialer Gruppen oder durch anderweitige, irgendwie bewirkte Ausbalanzierungen dieser Gruppen; eine Einheit von innen her und eine, die nur auf dem Druck von außen beruht; eine mehr statische und eine sich beständig funktionell integrierende dynamische Einheit; es gibt endlich Einheit durch Macht und Einheit durch Konsens. Dieser letzte einfache Gegensatz beherrscht die Staatsethik des Pluralismus, deren ethischer Sinn offenbar darin liegt, daß sie nur die Einheit durch Konsens ethisch gelten läßt. Mit Recht. Aber damit beginnt erst das aktuelle Problem. Denn jeder, auch der „freie“ Konsens ist irgendwie motiviert und herbeigeführt. Macht bewirkt Konsens, und zwar oft einen vernünftigen und ethisch berechtigten Konsens; und umgekehrt: Konsens bewirkt Macht, und zwar oft eine unvernünftige und — trotz des Konsenses — ethisch verwerfliche Macht. Pragmatisch und empirisch gesehen erhebt sich dann die Frage, wer über die Mittel verfügt, den „freien“ Konsens der Massen herbeizuführen, über die wirtschaftlichen, pädagogischen, psychotechnischen Mittel der verschiedensten Art, mit deren Hilfe erfahrungsgemäß ein Konsens herbeigeführt werden kann. Sind die Mittel in den Händen sozialer Gruppen oder einzelner Menschen und der Kontrolle des Staates entzogen, so ist es allerdings mit dem, was offiziell noch „Staat“ heißt, zu Ende, die politische Macht ist unsichtbar und unverantwortlich geworden, aber das sozial-ethische Problem ist mit dieser Feststellung nicht gelöst.

Der letzte und tiefste Grund aller solcher Unklarheiten und sogar Widersprüche liegt darin, daß die Vorstellung vom Staat bei den plura-

listischen Staatstheoretikern unklar ist. Meistens denken sie, rein polemisch, an die Reste des alten „absoluten“ Staates des 17. und 18. Jahrhunderts. Staat bedeutet dann Regierungsapparat, Verwaltungsmaschine, kurz Dinge, die selbstverständlich nur instrumental gewertet werden können, die jedenfalls kein Gegenstand von Treue und Loyalität sind und deren sich die verschiedenen sozialen Gruppen mit Recht bemächtigen, indem sie die Reste unter sich teilen. Daneben aber ist der Staat dann doch wieder auch bei jenen Pluralisten die immer von neuem, und zwar gerade auch aus den Kompromissen der verschiedenen sozialen Gruppen sich integrierende politische Einheit, die als solche gewisse ethische Ansprüche machen kann, sei es auch nur den Anspruch, daß die Abmachungen und Kompromisse gehalten werden. Das wäre eine, wenn auch sehr problematische, Ethik des „*pacta sunt servanda*“. Es ist natürlich möglich, das Wort „Staat“ geschichtlich auf den absoluten Staat des 17. und 18. Jahrhunderts zu beschränken. Dann ist es leicht, ihn heute ethisch zu bekämpfen. Aber es kommt nicht auf das Wort an, das seine Geschichte hat und unmodern werden kann, sondern auf die Sache, nämlich das Problem der politischen Einheit eines Volkes. Hier nun herrscht, wie fast überall, so auch bei den pluralistischen Sozialtheoretikern, der meistens in kritikloser Unbewußtheit verbleibende Irrtum, daß das Politische eine eigene Substanz neben anderen Substanzen „sozialer Assoziationen“ bedeute, daß es neben Religion, Wirtschaft, Sprache, Kultur und Recht einen besonderen Gehalt darstelle, und daß infolgedessen die politische Gruppe koordiniert neben die anderen Gruppen gestellt werden könne, neben Kirche, Konzern, Gewerkschaft, Nation, Kultur- oder Rechtsgemeinschaften der verschiedensten Art. Die politische Einheit wird dann eine besondere, zu anderen Einheiten hinzutretende, neue substantielle Einheit. Alle Erörterungen und Diskussionen über das Wesen des Staates und des Politischen müssen in Verwirrung geraten, solange diese weitverbreitete Vorstellung herrscht, daß es eine inhaltlich eigene politische neben anderen Sphären gäbe. Es ist dann auch leicht, den Staat als politische Einheit *ad absurdum* zu führen und in Grund und Boden zu widerlegen. Denn was bleibt vom Staat als der politischen Einheit übrig, wenn man alle anderen Gehalte, das Religiöse, Wirtschaftliche, Kulturelle usw. abzieht? Ist das Politische nichts als das Ergebnis einer solchen Subtraktion, so ist es in der Tat gleich Null. Aber darin liegt eben das Mißverständnis. Richtigerweise bezeichnet das Politische nur den Intensitätsgrad einer Einheit. Die politische Einheit kann daher verschiedene Gehalte haben und in sich umfassen. Sie bezeichnet aber stets den intensivsten Grad der Einheit, von dem aus infolgedessen auch die intensivste Unterscheidung, die Gruppierung nach Freund und Feind, bestimmt wird. Die politische Einheit ist höchste

Einheit, nicht, weil sie allmächtig diktiert oder alle anderen Einheiten nivelliert, sondern weil sie entscheidet und innerhalb ihrer selbst alle anderen gegensätzlichen Gruppierungen daran hindern kann, sich bis zur extremen Feindschaft (d. h. bis zum Bürgerkrieg) zu dissoziieren. Da wo sie ist, können die sozialen Konflikte der Individuen und sozialen Gruppen entschieden werden, so daß eine Ordnung, d. h. eine normale Situation besteht. Die intensivste Einheit ist entweder da oder nicht da; sie kann sich auflösen, dann entfällt die normale Ordnung. Aber unentrinnbar ist sie immer Einheit, denn es gibt keine Pluralität der normalen Situationen, und unvermeidlich geht von ihr, solange sie überhaupt da ist, die Entscheidung aus. Jede soziale Gruppe, gleichgültig, welcher Art und welchen Sachgehaltes, wird in dem Maße politisch, in dem sie an der Entscheidung beteiligt ist oder gar die Entscheidung bei sich konzentriert. Weil das Politische keine eigene Substanz hat, kann der Punkt des Politischen von jedem Gebiet aus gewonnen werden, und jede soziale Gruppe, Kirche, Gewerkschaft, Konzern, Nation, wird politisch und damit staatlich, wenn sie sich diesem Punkt der höchsten Intensität nähert. Sie speist mit ihren Sachgehalten und Werten die politische Einheit, die von den verschiedenen Gebieten menschlichen Lebens und Denkens lebt und aus Wissenschaft, Kultur, Religion, Recht und Sprache ihre Energien zieht. Alles menschliche Leben, auch das der höchsten geistigen Sphären, hat in seiner geschichtlichen Realisierung wenigstens potenziell einen Staat über sich, der aus solchen Inhalten und Substanzen stark und mächtig wird, wie der mythische Adler des Zeus, der sich aus den Eingeweiden des Prometheus nährt.

V

Die Unklarheiten und Widersprüche, die sich in den pluralistischen Sozialtheorien nachweisen lassen, haben ihren Grund nicht im Pluralismus, sondern nur in der unrichtigen Anwendung eines an sich richtigen und in allen Problemen des objektiven Geistes unumgänglichen Pluralismus. Denn die Welt des objektiven Geistes ist eine pluralistische Welt: Pluralismus der Rassen und Völker, der Religionen und Kulturen, der Sprachen und der Rechtssysteme. Es kommt nicht darauf an, diesen gegebenen Pluralismus zu leugnen und mit Universalismen und Monismen zu vergewaltigen, vielmehr den Pluralismus richtig zu platzieren.

Auch die politische Welt ist wesentlich pluralistisch. Doch sind Träger dieses Pluralismus die politischen Einheiten als solche, d. h. die Staaten. Insbesondere sind die modernen europäischen Staaten im 16. und 17. Jahrhundert aus der Auflösung eines Universalismus entstanden, und ihr Souveränitätsbegriff richtet sich polemisch sowohl gegen den universalen Anspruch einer Weltmonarchie des Kaisertums, wie

gegen die ebenfalls universalen politischen Ansprüche des Papsttums. Es ist ein geistesgeschichtliches Mißverständnis erstaunlicher Art, diese pluralen politischen Einheiten unter Berufung auf universale und monistische Vorstellungen auflösen zu wollen und das als Pluralismus hinzustellen, und zwar sogar noch, wie Laski es tut, unter Berufung auf William James. Im System der „Politischen Theologie“ entspricht dem Pluralismus des Weltbildes von James das Zeitalter der heutigen demokratischen Nationalstaaten mit ihrem Pluralismus der auf nationaler Grundlage staatlich gesinnten Völker. Die Monarchie ist nach ihrer ideellen Tendenz und Argumentation eher universalistisch, weil sie von Gott sein muß, wenn sie sich nicht demokratisch durch den Willen des Volkes rechtfertigt. Die Demokratie dagegen führt zur Anerkennung jedes der vielen Völker als einer politischen Einheit. Ein Philosoph des Pluralismus sagt daher mit Recht: „Ebenso wie in dem sozialen Leben jetzt und für immer der $\delta\eta\mu\omicron\varsigma$ in den Vordergrund getreten ist, und es darum in der zivilisierten Welt nicht mehr Könige geben kann, die nicht Diener des Volkes sind, so tritt auch auf dem Gebiete der Philosophie das Seiende selbst in seinem Ganzen und in aller seiner Mannigfaltigkeit, d. h. das $\beta\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$ der Erfahrung als gesetzgebend hervor, und die Zeit seiner verschiedenen Schematisierungen und Abplattungen ist unwiderruflich vorüber“ (Boris Jakowenko, Vom Wesen des Pluralismus, Bonn 1928).

Die Pluralität der Staaten, d. h. der politischen Einheiten der verschiedenen Völker, ist demnach der echte Ausdruck eines richtig verstandenen Pluralismus. Universal-monistische Begriffe wie Gott, Welt und Menschheit sind höchste Begriffe und thronen hoch, sehr hoch über jener Pluralität der konkreten Wirklichkeit. Sie behalten ihre Dignität als höchste Begriffe nur, solange sie an ihrer höchsten Stelle bleiben. Sie verändern ihr Wesen sofort und verfehlen ihren Sinn und ihre Aufgabe, wenn sie sich ins Handgemenge des politischen Lebens mischen und eine falsche Macht und eine falsche Nähe bekommen. Ich möchte nicht so weit gehen, sie in eine Parallele mit Max Schelers Konzeption vom Geist zu stellen und von ihnen zu sagen, daß sie gegenüber dem konkreten Leben der Völker und sozialen Gruppen so ohnmächtig sind, wie es in Schelers Metaphysik der Geist gegenüber dem Leben und den Trieben ist. Doch sind sie nur regulative Ideen ohne direkte oder indirekte Gewalt. Darin liegt ihr Wert und ihre Unentbehrlichkeit. Es gibt gewiß kein menschliches, auch kein politisches Leben ohne die Idee der Menschlichkeit. Aber diese Idee konstituiert nichts, jedenfalls keine unterscheidbare Gemeinschaft. Alle Völker, alle Klassen, alle Angehörigen aller Religionen, Christen und Sarazenen, Kapitalisten und Proletarier, Gute und Böse, Gerechte und Ungerechte, Delinquent und Richter sind Menschen, und mit Hilfe eines solchen

universalen Begriffs läßt sich jede Unterscheidung negieren und jede konkrete Gemeinschaft sprengen. Solche höchsten Ideen können und sollen temperieren und modifizieren. Sobald aber bestimmte Völker und soziale Gruppen oder auch einzelne Menschen sie benutzen, um sich mit ihnen zu identifizieren, verwandelt sich die regulative Idee in ein furchtbares Instrument menschlicher Herrschsucht. Schon in dem engen und für die Volksgenossen wenigstens auf längere Zeit übersichtlichen Rahmen eines Staates ist es ein gefährlicher Betrug, wenn einzelne soziale Gruppen ihre Sonderinteressen im Namen des Ganzen verfolgen und sich unberechtigterweise mit dem Staat identifizieren. Dann dient der Name des Staates nur politischer Unterdrückung und Entrechtung. Wenn aber erst höchste und universale Begriffe wie Menschheit politisch benutzt werden, um ein einzelnes Volk oder eine bestimmte soziale Organisation mit ihnen zu identifizieren, dann entsteht die Möglichkeit furchtbarster Expansion und eines mörderischen Imperialismus. Hierfür läßt sich der Name der Menschheit nicht weniger mißbrauchen als der Name Gottes, und es könnte sein, daß sich bei vielen Völkern und großen Massen ein Gefühl verbreitet, dessen authentischer Ausdruck in der Abwandlung eines schlimmen Wortes von Proudhon enthalten ist: „Wer Menschheit sagt, will betrügen.“

Gegenüber der politischen Ausnützung solcher expansiven Ganzheiten ist es weniger anspruchsvoll, die Pluralität der zu Staaten geeinten Völker hinzunehmen und anzuerkennen. Im Vergleich zu jenen, Welt und Menschheit umfassenden Universalismen ist das bescheiden, aber es rechtfertigt sich durch das immanente Maß der sozialen Größen. Jede der vielen politischen Einheiten ist freilich im Ganzen der Welt und der Menschheit nur ein Stück Ordnung, nur ein Fragment. Doch ist es das menschlicher Tat und Gemeinschaft zugängliche Stück. Soviel Betrug und Lüge auch im Staat wie in allem Menschlichen noch möglich ist, die phantastischen Dimensionen eines Welt und Menschheit umfassenden Universalbetrugs sind hier nicht möglich. In einer vom Gesetz des Pluralismus beherrschten geistigen Welt ist ein Stück konkreter Ordnung wertvoller als die leeren Allgemeinheiten einer falschen Totalität. Denn es ist eine wirkliche Ordnung, nicht eine konstruierte und fingierte Abstraktion, eine Gesamtsituation des normalen Lebens, in der konkrete Menschen und soziale Gruppen ihre konkrete Existenz haben können. Es wäre ein falscher Pluralismus, gegen die konkrete Wirklichkeit solcher pluralen Ordnungen weltumfassende Ganzheiten auszuspielen; es ist vernünftig und sinnvoll, das Nach- und Nebeneinander der Völker und Staaten gelten zu lassen, das den Inhalt der menschlichen Geschichte darstellt.

Staaten und Völker entstehen und vergehen und es gibt starke und schwache Völker, gesunde und kranke, imposante und erbärmliche

Staaten. Durch den Hinweis auf das Schwache, Kranke und Elende ist das Starke und Kräftige nicht widerlegt. Hier gilt der Satz des Aristoteles, den Rousseau seiner Abhandlung über die Ungleichheit unter den Menschen als Motto vorausgestellt hat: *Non in depravatis sed in his quae bene secundum naturam se habent considerandum est quid sit naturale*. Dadurch wird aber auch klar, in welchem Maße gerade die politische Einheit menschliche Tat und Aufgabe ist, weil sie die im Rahmen des allgemeinen Pluralismus zu bewirkende maßgebende Einheit ist, das Stück konkreter Ordnung, die normale Situation. Hierfür bedarf es einer größeren Anstrengung und geistigen Leistung als zu anderen Gemeinsamkeiten und sozialen Einheiten. Insbesondere ist es leichter, eine ökonomische „Assoziation“ zu realisieren als eine politische Einheit, und es ist verständlich, sogar selbstverständlich, daß die Menschen in Zeiten der Müdigkeit und Erschöpfung das Interesse an solchen Anstrengungen verlieren. Je höher und intensiver die Gemeinschaft, um so höher das Bewußtsein und die Tat, durch welche sie sich verwirklicht. Um so größer auch das Risiko des Mißerfolges. Der gelungene und vollendete Staat ist daher ebenso großartig wie der mißlungene Staat — moralisch und ästhetisch — widerwärtig und miserabel. Man kann leicht auf die vielen mißlungenen Versuche hinweisen und auf die elenden Zerrbilder von Staaten, die es heute gibt. Aber das ist offenbar weder theoretisch, noch ethisch, noch auch nur empirisch ein Argument und keine Lösung der gestellten Aufgabe.

■

In diesem Vortrag sollte nur eine kurze Übersicht über eine geistesgeschichtliche Lage gegeben werden. Ich will mit einer kurzen thesenhaften Zusammenfassung schließen.

Staatsethik gibt es in mancherlei verschiedenartigem und sogar widerspruchsvollem Sinn. Staatsethik kann Unterwerfung des Staates unter ethische Normen bedeuten und begründet dann vor allem Pflichten des Staates. Das setzt, wie besonders in Kants staatsethischen Darlegungen zu erkennen, einen bestehenden Staat voraus, den „jetzt bestehenden Gesetzgeber“, wie Kant sich ausdrückt, dessen Existenz unproblematisch als selbstverständlich hingenommen wird. In soziologischer Konkretheit bedeutet Unterwerfung des Staates unter ethische Normen natürlich nichts anderes als Kontrolle und Herrschaft derjenigen Menschen und sozialen Gruppen, die in der konkreten Wirklichkeit gegenüber dem konkreten Staat im Namen jener ethischen Normen auftreten und sie zur Geltung bringen. Staatsethik kann ferner eine vom Staat als autonomem ethischen Subjekt gesetzte, von ihm ausgehende Ethik bedeuten, durch welche spezifische, über die *non-resistance* hinausgehende Pflichten gegenüber dem Staat begrün-

det werden. Auch das setzt einen bestehenden Staat voraus. Wird nun der Staat zu einem pluralistischen Parteienstaat, so kann die Einheit des Staates nur so lange bestehen, als die zwei oder mehreren Parteien sich einigen, indem sie gemeinsame Prämissen anerkennen. Die Einheit beruht dann insbesondere auf der von allen Parteien anerkannten Verfassung, die als gemeinsame Grundlage unbedingt respektiert werden muß. Staatsethik wird dann zur Verfassungsethik. Je nach der Substantialität, der Eindeutigkeit und der Autorität der Verfassung kann darin eine sehr wirksame Einheit liegen. Es kann aber auch sein, daß sich die Verfassung zur bloßen Spielregel und ihre Ethik zur bloßen Ethik des *fair play* verflüchtigt und daß es schließlich, bei pluralistischer Auflösung der Einheit des politischen Ganzen dahin kommt, daß die Einheit nur noch ein Agglomerat von wechselnden Vereinbarungen heterogener Gruppen ist. Die Verfassungsethik verflüchtigt sich dann noch weiter, und zwar in die Ethik des Satzes *pacta sunt servanda*. In allen genannten Fällen von Staatsethik ist der Staat noch eine Einheit, sei es, wie in den beiden ersten Fällen — Unterwerfung des Staates unter die Ethik oder Aufstellung des Staates als eines übergeordneten ethischen Subjekts — eine als konkret bestehend vorausgesetzte Einheit, sei es eine in der gemeinsamen Anerkennung der Verfassungsgrundlage oder der Spielregel enthaltene, aber ebenfalls vorausgesetzte Einheit. Nur auf den Satz *pacta sunt servanda* läßt sich keine Einheit des Staates gründen, denn die einzelnen sozialen Gruppen als vertragsschließende Subjekte sind dann als solche die maßgebenden Größen, die sich des Vertrages bedienen und untereinander nur noch durch ein vertragliches Band gebunden sind. Sie stehen als selbständige politische Größen einander gegenüber, und was es an Einheit gibt, ist nur das Resultat eines (wie alle Bündnisse und Verträge) kündbaren Bündnisses. Der Vertrag hat dann nur den Sinn eines Friedensschlusses zwischen den paktierenden Gruppen, und ein Friedensschluß hat, ob die Parteien wollen oder nicht, immer einen Bezug auf die, wenn auch vielleicht entfernte Möglichkeit eines Krieges. Im Hintergrund dieser Art Vertragsethik steht daher immer eine Ethik des Bürgerkrieges; im Vordergrund steht die offenbare Unzulänglichkeit des Satzes *pacta sunt servanda*, der, konkret gesprochen, nicht viel mehr sein kann, als eine Legitimierung des jeweiligen *status quo*, ähnlich wie er im Privatleben eine vortreffliche Ethik von Wucherern abzugeben vermag. Wird die staatliche Einheit in der Wirklichkeit des sozialen Lebens problematisch, so ergibt sich ein für jeden Staatsbürger unerträglicher Zustand, denn damit entfällt die normale Situation und die Voraussetzung jeder ethischen und jeder rechtlichen Norm. Dann erhält der Begriff der Staatsethik einen neuen Inhalt, und es ergibt sich eine neue Aufgabe, die Arbeit an der bewußten Herbeiführung jener Einheit, die Pflicht, daran mitzuwirken, daß

ein Stück konkreter und realer Ordnung sich realisiert und die Situation wieder normal wird. Dann tritt neben die Pflicht des Staates, die in seiner Unterwerfung unter ethische Normen liegt, und neben die Pflichten gegenüber dem Staat eine weitere ganz anders geartete staatsethische Pflicht, nämlich die Pflicht zum Staat.

2

STAAT UND SITTlichkeit

Von Professor Dr. E. Tatarin-Tarnheyden, Rostock

Hochansehnliche Festversammlung!

Das Verhältnis zwischen Staat und Sittlichkeit hört scheinbar auf, ein geistig-wissenschaftliches Problem zu sein, wenn man den Staat mit der Sittlichkeit identifiziert oder sich auf den Standpunkt stellt, den man heute vielleicht als den vorgestrigen bezeichnen kann: daß Staat und Sittlichkeit nichts miteinander zu tun haben. Das erstere tat Hegel: ihm ist der Staat die Wirklichkeit der sittlichen Idee. Für die zweite gegenpolare Auffassung könnte ich als Jurist vielleicht keinen typischeren Vertreter nennen als den Verherrlicher unseres heutigen, aber bereits im Abblühen begriffenen Staatssystems — das Haupt der Wiener Rechtsschule Hans Kelsen. Für seine Einstellung zu unserer Frage gibt es keine Stelle in seinen Werken, die die Situation blitzartiger zu beleuchten geeignet wäre als der Schlußpassus der Schrift „Vom Wesen und Wert der Demokratie“. Kelsen bezieht sich hier auf das Johannesevangelium 18. Auf die Frage: „Was ist Wahrheit?“ — offenbar im Sinne ethischer Wahrheit — weiß Pontius Pilatus, der Vertreter des Staats, keine Antwort. Er, der Sproß einer späten und weltlichen Kultur, ist ethisch vorurteilsfrei, er wäscht seine Hände in Unschuld (Matth. 27, 24), und als letztes Verlegenheitsmittel zur Beantwortung jener Schicksalsfrage bleibt nur der Appell an die Volksmehrheit. Und Kelsen in müder relativistischer Resignation sieht sich gezwungen, das mitzumachen. Ihm ist gerade der Relativismus der Wert, den es zu retten gilt: in Wirklichkeit sind alle Meinungen gleich wahr — zu einer Entscheidung muß im Staatsleben gekommen werden —, da bleibt nichts übrig als der Appell an die Mehrheit. Kelsen würde zwar Einwände gegen ein solches Auskunftsmittel gelten lassen, wenn — ja wenn sich politische Gläubige fänden, die ihrer Wahrheit so gewiß wären wie — der Sohn Gottes. Da er sich aber eine solche Lösung nicht erhofft, nimmt er ergeben den Barrabas hin, den nicht die Vernunft, sondern die Mehrheit gefordert hat . . .

In diesen zwei Gegenpolen: Hegel — Kelsen zeigt sich unser Problem. Sind Staat und Sittlichkeit eins, haben sie nichts miteinander zu schaffen? Wo liegt die Wahrheit? Am einen oder am anderen Pol? Oder irgendwo zwischen ihnen?

I. Soll auf diese Frage eine wissenschaftliche Antwort gegeben werden, so geht es nicht ohne Klärung der begrifflichen Voraussetzungen.

Was ist Sittlichkeit? Diese Frage muß in aller Schärfe gestellt werden. Denn so bizarr es klingen mag: nicht nur zwischen Völkern und Volksgenossen, nein, auch in den erleuchteten Köpfen wissenschaftlicher Denker klafft heute über das Wesen des Sittlichen an sich — ein großer Gegensatz der Auffassungen. Er bezieht sich nicht etwa nur auf den Inhalt einer Morallehre, sondern schlechthin auf den Begriff des Sittlichen. Man kann diesen Gegensatz vielleicht durch zwei Namen am deutlichsten machen: hie Kant, dem übrigens auf diesem Gebiete der sog. Neukantianismus nur zum Teil Gefolgschaft leistet, da — Max Scheler! Es handelt sich nicht allein um einen Gegensatz der Methode, sondern vor allem um einen Gegensatz über das Wesen des Ethos selber.

Für Kant bedeutet Sittlichkeit schlechthin pflichtmäßige Gesinnung. Ihm ist das Sittengesetz — das man wohl richtiger als Sittlichkeitsgesetz bezeichnen würde — das autonome Gesetz der praktischen Vernunft; es ist ihm eine besondere Form des Wollens, wie das Naturgesetz eine Form der Anschauung im Sinne einer Phase in der Synthesis der theoretischen Vernunft.

An dieser formalen Ethik hat nun neuerdings Max Scheler (*Der Formalismus in der Ethik und die formale Wertethik*, 1916) schärfste Kritik geübt, nachdem bereits Nietzsche eine inhaltliche Ethik mit den Worten gefordert hatte, wir wüßten bis heute nicht, was eigentlich gut sei. Scheler sucht dem Kantischen ethischen Formalismus mit Mitteln der phänomenologischen Methode eine materiale Wertethik gegenüberzustellen. Scheler (S. 42, 66, 98 ff.) nimmt ebenso wie Nicolai Hartmann (*Ethik*, 1926, S. 27, 28) für die materiale Wertethik Apriorität in Anspruch. Scheler gibt im Grunde weder eine genaue Begriffsbestimmung des Ethischen an sich, noch der Ethik als einer philosophischen Lehre. So viel aber erhellt aus seiner beschreibenden, einführenden, am richtigsten wohl mit dem Husserlschen Worte als „eidetisch“ zu bezeichnenden Darstellung, daß er das Wesen des Sittlichen in einer Verwirklichung bzw., was ihm gleichbedeutend ist, — in einer Erkenntnis (S. 64) ethischer Werte erblickt. Den ethischen Wert führt er auf die Erkenntnis des Gut und Böse zurück — die Ethik sucht verständlich zu machen, nicht was als gut und böse in sozialer Geltung steht, sondern was gut und böse ist (S. 40). Und

diese Erkenntnis beruht auf einem Vorziehen im Zeichen des Liebens und Hassens (S. 309). Die Wertkomponente eines jeden Zieles ist dem Streben selber immanent (S. 29). Hartmann will das noch deutlicher machen: es sei Aufgabe der Ethik, nur zum Bewußtsein zu bringen, was als Prinzip in der Menschenseele angelegt ist, ihre Rolle ist eine maieutische (S. 27). Scheler will die Erkenntnis der ethischen Werte aus einer phänomenologischen Wesensschau (S. 43) gewinnen — es gäbe hierfür eine „intuitive Vorzugsevidenz“ (S. 87). Und er wie auch Hartmann gehen von einer festen Rangordnung der Werte aus, wenn sie auch zugeben, daß jeder Person eine individuelle Wertwelt (Mikrokosmos) entspricht (Scheler S. 411; Hartmann S. 11). Freilich gewinnt die Person erst dadurch positiv-sittlichen Wert, daß sie allgemeingültige Werte realisiert resp. einem allgemeingültigen Sittengesetz gehorcht (Scheler S. 511). Jedoch lehnt Scheler die von Kant behauptete Allgemeingültigkeit des Sollens ab, ebenso auch wie den bekannten Leitsatz Kants: „Handle so, daß die Maxime deines Willens ein allgemeines Prinzip für Vernunftwesen überhaupt werden kann.“ Jedes individuelle sittliche Subjekt kann eben nur die für es allein faßbaren Wertqualen einer besonderen sittlichen Pflege und Kultur unterwerfen (S. 512). Scheler versucht nun, auf der Grundlage einer Wesensschau des Subjekts die Merkmale der absolut invariablen Werthöhe, d. h. einer Rangordnung der Werte aufzuweisen (S. 88 ff.). Ein Wert sei um so höher, je dauerhafter er ist, z. B. die Liebe; je weniger er an Extensität und Teilbarkeit teilnimmt, z. B. Kunstwerk, Heiliges; je weniger er durch andere Werte fundiert ist, was dazu führen muß, daß Gott als höchster Wert erscheint (S. 92, 303, 412); je tiefer die Lebenssphäre der Befriedigung liegt, die das Fühlen des Wertes trifft; je weniger relativ der Wert auf die Setzung durch bestimmte wesenhafte Träger des „Fühlens“ und „Vorziehens“ ist. Hartmann sucht auf der Grundlage von Subjekts- und Güterwertfundamenten eine feste gesetzliche Tafel der sittlichen Werte zu begründen.

Aber alle diese Bemühungen können doch den Zweifel nicht bannen, ob auf solchem Wege, auf dem Wege der Evidenz und Intuition, dem Wege der einfühlenden Eidetik und der Beschreibung tatsächlich ein wissenschaftliches System der Ethik aufgebaut zu werden vermag. Ob nicht trotz aller berechtigten Kritik an ihm Kant hier das Festere und objektiv Greifbarere gegeben hat? Hartmann z. B. bezeichnet den moralischen Grundwert des „Guten“ als undefinierbar (S. 263, 340). Damit wird aber das Ethos überhaupt und folgerichtig die Ethik selber undefinierbar. Man lehrt damit eine Lehre von etwas, das man selber begrifflich nicht zu fassen vermag. Kann wohl die einfühlende, schließlich aus dem Sinneszusammenhang

einer bestimmten Zeit heraus gegebene Beschreibung der Werthöhe bei Scheler, die aus Sonderinhalt und Sonderbeziehung schließlich doch als Stückwerk erschaute Werttafel Hartmanns (S. 245 ff., 336 ff.) den erhobenen Anspruch auf Apriorität, ja Absolutheit rechtfertigen?

Gewiß hat, wer reinen Herzens ist (Erich Kaufmann, Veröffentlichung der Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer, Heft 3, S. 12), gewiß hat, wem der Pascualesche *ordre du coeur* eigen ist (Scheler S. 261; Hartmann S. 333), in sich den sicheren und in der Person verankerten Maßstab der Tugend. — Aber ist nicht das Problem der Ethik vielmehr dieses, durch Erkenntnis eine Lehre vom Wollen zu sein für denjenigen, dem das Gute nicht „unwillkürlich“ ist (Scheler S. 38 f.)? Oder ist Güte, Tugend eine Gnade, aus deren Paradiese ich ausgestoßen bin, wenn Gott nicht in mir mitgeboren ist? Ist die menschliche Gemeinschaft nicht imstande, auch ihre dunklen Glieder zum Licht zu führen? Ist der Einzelne in seinem Ringen um das Gute aus dem Schlechten heraus zur Aussichtslosigkeit verdammt? Das ist doch das Problem, das zugleich ein individuelles und zugleich ein soziales ist! Dazu ist es vor allem wichtig zu wissen, was Moral ist und was ethische Lehre bedeutet. Ist es wirklich so, daß alles Wertstreben schon gut im Sinne des Sittlichen ist, wie es bei den Phänomenologen erscheinen mag? Und ist wirklich andererseits jeder menschliche Wert, selbst der Wert des Angenehmen, des Schönen ein sittlicher und nur relativ unsittlich, weil neben ihm ein Wert größerer Werthöhe vernachlässigt wurde? Wenn Hermann Schwarz in seiner Ethik diese als die Lehre vom Wesen und den Bedingungen menschlichen Wertseins bestimmt, so muß es tatsächlich so scheinen. Liegt — um es scharf zuzuspitzen — darin, daß ein Mensch schön, gesund, stark, scharfsinnig ist, schon sein sittlicher Charakter?

Ich kann in diesem kurzen Vortrag das Problem der Sittlichkeit natürlich nicht erschöpfen. Aber so viel scheint mir sicher zu sein: daß zwar die Ergebnisse Kants an formalistischer Überspannung leiden, daß aber in seinem Kritizismus eine Methode gegeben ist, die auch heute wissenschaftlich auf ethischem Gebiet weiterzuführen vermag als die Wesensschau der Phänomenologen.

Es ist nicht mit Unrecht Kant ein allzu inhaltsleerer Purismus, ja Puritanismus vorgeworfen worden, der zugleich die praktische Gefahr eines Hinabgleitens aus der Sittlichkeit in die Sitte mit sich bringt. Nicht mit Unrecht bekämpft z. B. Scheler (S. 38, 87) den Kantischen Satz, daß ein Wollen nur dann sittlich ist, wenn es pflichtgemäß ist — im Sinne eines Andersseins, als es den Neigungen des Subjekts entspricht, und daß diese Neigungen stets ein völliges Chaos im Sinne reiner Sinnlichkeit darstellen müssen. Kant ist eine apriori-

sche Tugend allerdings unbekannt — richtig hat Scheler darauf hingewiesen, daß es auf die Wertverwirklichung ankommt. Aber dennoch hat Kant ja gerade untrügliche objektive Maßstäbe aufgestellt, die es möglich machen, den sittlichen Wert von Werten anderer Art, z. B. vitalen Werten, menschlichen Nützlichkeitswerten, ästhetischen, logischen, Rechtswerten zu scheiden. Eine deutliche Sonderung dieser aber von den rein ethischen Werten läßt vor allem das Schelersche, im Grunde aber auch das Hartmannsche System vermissen.

Hier muß ich meinen eigenen Weg gehen, der zwischen Kant und Scheler mitten hindurch führt. Auf die Frage: was ist Sittlichkeit? kann es m. E. nur eine Antwort geben. Das Reich des Ethischen liegt in der psychischen Sphäre, die vom Fühlen ausgehend in dem seelischen Sektor der Triebe, Strebungen, Wollungen liegt. Alle Sittlichkeit beruht auf der autonomen Norm des Einzelwollens, und zwar bedeutet sie Befolgung der Norm, die es darauf abstellt, das Wollen, d. h. das bewußte Zielsetzen der Menschen, mit sich selber in Einklang zu bringen. Wenn das Recht den Normenkomplex umfaßt, der dem Ausgleich des menschlichen Wollens in der Gesellschaft bestimmt ist, so dient die Norm der Sittlichkeit dem Ausgleich des Wollens in der menschlichen Brust (ähnlich Bierling, Stammler, Gierke, G. Jellinek, Zitelmann). Alles Moralgesetz richtet sich stets an das innere Wesen des Menschen, es geht bei ihm um die innere Beschaffenheit des Wollens. Ethisches Wollen und als sein Ausfluß ethisches Handeln bedarf seinem Wesen nach noch keiner Berührung mit dem menschlich andern. Moralisch kann ich auch der Natur, Tieren, mir selber gegenüber sein. Das Mitleiden eines Parsifal geht auf das Leiden aller Kreatur — Kundry ist doch nichts anderes als das verkörperte Urleiden alles Lebendigen in Triebhaftigkeit und Dulden. Der Einsiedler flieht den andern, um dem Moralgesetz zu leben. Begrifflich ist für das Wesen des Sittlichen das Tun der Außenwelt gegenüber, den anderen gegenüber gleichgültig. In dem Worte: „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen“ liegt der Ton ganz auf dem Worte „erkennen“. Es geht in aller Sittlichkeit allein um die Lauterkeit eines Wollens. Sittlich ist, wer seine Leidenschaft, sein Wünschen edel zu lenken, d. h. wo nötig so zu zügeln vermag, daß kein Zwiespalt der Wünsche in seiner Brust entsteht, ob er nun einsam ist oder zu zweien, zu zweien oder zu vielen. Der Säulenheilige bestieg die Säule, um entrückt allem menschlichen Kämpfen sein Wünschen bis zum Elementaren vereinfachen zu können, um ganz in den Geist Gottes versenkt die Übereinstimmung seines Einzelwollens mit sich selber und dem Gott in seiner Brust zu begründen. Der ist sittlich, dessen wünschende Gedan-

ken in ebenen Schalen ruhen, und daran ändert sich nichts, ob auch der Mensch in den heißesten Kampf mit seinesgleichen tritt. Seine sittliche Haltung ist auch hier allein nach dem Schlüssel seiner inneren Übereinstimmung mit sich selber zu beurteilen — ganz gleich, ob sein Handeln ihm selber oder anderen Nutzen oder Schaden bringt. Man kann verhungern, Selbstmord üben aus Sittlichkeit, man kann stehlen, töten aus dem sittlichen „Du sollst“ heraus, das die Einheitlichkeit der seelischen Persönlichkeit gebietet. Die Fanatiker einer Idee sind meist Helden der Sittlichkeit gewesen — wenn sie nur bei anderem schädlichen Tun rein blieben, d. h. treu ihrer Gesinnung. So ist eine Moral des Anarchisten, ja selbst des absoluten Egoisten theoretisch wohl möglich.

Doch wird man mir vorwerfen, hier hätte ich mich zu weit vorgewagt. Und scheinbar droht an diesem Punkte einerseits der starre Kantische Formalismus, andererseits ein Relativismus, wie ich ihn bei Kelsen doch ablehnte. So sieht es auf den ersten Blick wohl aus. Es sieht so aus, als wenn sich hier alles Ethos in Prinzipientreue auflöste, als wenn alles wertlos würde, was menschlich heißt.

Nun das ist es eben. Mit dem Worte Menschlichkeit fiel ein entscheidendes Wort. Wir leben nicht als Säulenheilige. Leben bedeutet Gemeinschaft. Kein Mensch kam ungezeugt und ungeboren auf die Welt, keiner vor allem ist Kulturmensch ohne andere. Höheres Wesen bin ich erst aus der Gemeinschaft heraus. Weil jene anderen sind, sind meine Wünsche nicht einfach, sondern komplex, nicht einfältig, sondern prometheisch. Jeder wird zum Prometheus erst im Bringen des Feuers. Prometheus bin ich nicht in der Fesselung, sondern trotz der Fesselung. Und ganz werde ich's erst, wenn ich hier sitze,

„forme Menschen
nach meinem Bilde,
ein Geschlecht, das mir gleich sei . . .“

In seinem Werke „Unsere geistigen Ahnen“ kennzeichnet v. Selchow zwar auch die Zeit Goethes noch als „Ichzeit“ der Geschichte, aber in Goethe wie in Kant kündigt sich das Kollektivum der „Wirzeit“ bereits in dumpfem Donnergrollen an. Ich bin, weil ich erfaßt bin, ergriffen von dem, darin ich bin. So etwa prägt Friedrich Brunstäd den Leibniz-Kantischen Begriff der Apperzeption um. Ist dem aber so, so wird man auch der Idee, dem werthhaften Sinne der Moral nicht im Zeichen des gefesselten Prometheus, des Säulenheiligen, des „Einzigsten und seines Eigentums“ (Stirner) gerecht. Bedürfen wir einer Begriffsbestimmung der Moral, um wissenschaftlich arbeiten zu können, um ihre Normen von anderen Normen zu scheiden, muß eine solche Begriffsbestimmung auch notwendigerweise formalen und in-

dividualistischen Charakters sein, so ist damit doch noch gar nichts über ihren Platz in einem axiologischen System ausgesagt. Es ist nun das Unzulängliche bei Kant, daß er hier im Begrifflichen stecken bleibt und damit das Wesen der Moral in Selbstbeherrschung und Selbstbeschränkung erschöpfen will. Darin liegt zweifellos das große Verdienst der Phänomenologie, daß sie mit Notwendigkeit zur Frage führte: wann ist solche Selbstbeschränkung wertvoll?

Und da ergibt sich nun das scheinbare Paradoxon, daß Selbstbeschränkung erst Sinngehalt erhält, wenn aus ihr dieselbe Person volltönender neuersteht. Das vermag sie aber nur, wenn sie, was sie durch Selbstbeschränkung verlor, an Werthaftigkeit aus der Transperson zurückgewinnt. Alle Transperson aber besteht im Widerschein des anderen. Das andere aber ist doch nichts als das in gleicher Art wie ich selber bewußt und selbstbeschränkt Aufstrebende des anderen Ich. Dann kann aber auch innerseelische Wollensharmonie erst aus dem Zusammentönen eines Makrokosmos erklingen. Wollen kann als sittlich wertvoll erst im Zeichen des anderen Ich erscheinen. Eine formale Moral mag möglich sein schon bei der Abstimmung des Säulenheiligen auf sich selber. Aber um der Idee des Sittlichen zu entsprechen, muß ich das Bewußtsein des gleichen inneren Selbstverantwortungsprozesses in dem anderen — in mein eigenes Wollen aufnehmen. Ich muß all das andere wollende Ich, das ich Persönlichkeit nennen darf, in mein wollendes Bewußtsein aufnehmen. Mag ich theoretisch im Gebiete der Moral „König der dunklen Kammer“ (Tagore), Gott meines eigenen Herzens sein, aber praktisch vermag ich richtige Moral im Sinne des ontischen „Gut“ doch nur zu verwirklichen, wenn ich den Wert, den ich als Mensch mir selber gebe, in gleicher Werthaftigkeit allen anderen Gliedern der Gemeinschaft, durch die ich wiederum bin, was ich bin, beimesse. Gewiß mag es auf mein Tun nicht ankommen, aber meine Gesinnung kann im Zeichen wahrer Moral nicht anders als „freundlich“ sein. Wie ein Runenzeichen steht hier der dumpfe Aufschrei des verzweifelt ringenden Gottes Wotan bei Richard Wagner:

„Den freundlichen Feind,
wie fände ich ihn?“

Das Wort altruistisch klingt hier fast wie eine Banalität. Richtige Moral — und in dem Worte Sittlichkeit mag der Sinn einer Wertverwirklichung schon enthalten sein — ist ohne Selbstlosigkeit praktisch undenkbar.

Ich möchte das Ausgeführte kurz an dem Beispiel eines heute viel gelesenen Buches illustrieren. In dem Briefwechsel, der unter dem Titel „Franziska von Altenhausen“ die Liebe eines verheirateten deutschen Gelehrten der jüngeren Vergangenheit, Vertreters einer rein materia-

listischen Weltanschauung, zu einem mehr als dreißig Jahre jüngeren Mädchen der Öffentlichkeit preisgibt, bezeichnen die Liebenden ihr Verhältnis wegen ihres innigen Verstehens als hoch und edel. Ich weiß nicht, ob eine wirklich sittliche Einstellung jenes Urteil rechtfertigen wird. Wenn die Briefsteller meinen, außerordentlichen Menschen sei alles erlaubt, so vermag dieses Beruhigungspulver doch nicht zu unterdrücken, daß es den Liebenden nicht gelingt, ihre innere Zerrissenheit zu überwinden und zum Frieden mit sich selbst zu gelangen. Die Notwendigkeit besonders für den Liebenden, jahrelang sein Gefühl vor seiner leidenden Frau zu verbergen und ein seelisches Doppelleben zu führen, ohne daß er den Entschluß fände, seine Ehe zu lösen, die deutliche Hoffnung auf den Tod der Gattin lassen das Verhältnis alles andere als sittlich erscheinen. Es fehlt die Wahrhaftigkeit, das gute Gewissen, das Gebot der Nächstenliebe: kurz es fehlt die Harmonie der wünschenden Gedanken. Das wird man zugeben müssen, selbst wenn man um der Sittlichkeit willen eine Befreiung von dem Schein des Konventionellen, Erleichterungen der Ehescheidung, ja selbst das sittliche Recht des wahrhaft Liebenden auf seine Liebe anzuerkennen bereit ist.

Dieses Beispiel bestätigt das Gesagte. Mir scheint meine Lehre einen allgemein gültigen Maßstab für die Unterscheidung des Moralischen an sich zu liefern, ohne doch in dem Kantischen Formalismus stecken zu bleiben. Sie ist wertgerichtet, legt aber der Ausscheidung nichtsittlicher Werte ein, wie es auch Kant anstrebt, allgemeines Prinzip zugrunde, ohne doch damit dem material-sittlichen Wertmikrokosmos der individualen Person den auch von Scheler geforderten höchsten Persönlichkeitswert zu nehmen. Sie macht den sittlichen Wert der mit sich selbst in Übereinstimmung befindlichen, innerlichen, auf die Gesinnung fundierten Persönlichkeit zum Ausgangspunkt aller sittlichen Werte. Und die Steigerung dieses Persönlichkeitsgehalts aus dem Gemeinschaftsgedanken heraus bedeutet im Grunde nur die letzte materiale Werterschließung der Person aus dem Transpersonalen. So erscheint als der im Wesen der Sittlichkeit verankerte grundlegende sittliche Wert die vollsinnige selbstverantwortlich bewußte transpersonale Person.

Aus ihm leiten sich dann im Grunde alle materialen sittlichen Einzelwerte von selber ab. Nur wer bewußt und selbstverantwortlich den anderen in sein wollendes Bewußtsein aufnimmt, trägt die Werte in sich, die das Altertum so hoch schätzte: Weisheit, Beherrschung, Tapferkeit, Gerechtigkeit, und er vermag in ihnen wiederum die Synthese mit den höchsten Werten der christlichen Ethik zu vollziehen, die neben der Selbstlosigkeit-Wahrhaftigkeit, Treue und Demut umfaßt. Ähnliche Werte krönen die Hartmannsche Werttafel.

Zugleich aber ergibt sich aus der ethischen Grundrelation mit zwingender Notwendigkeit als höchster sittlicher Wert der Gedanke des persönlichen Gottes, denn die letzte Harmonie der transpersonalen Persönlichkeit ist doch erst erreicht, wenn jenes Transpersonale in der absoluten Person eins wird. So erkennt auch Scheler, daß jede „Einheit der Welt“ ohne Wesensregreß auf einen persönlichen Gott eine philosophisch widersinnige Annahme sei, der aufweisbare evidente Wesenszusammenhänge widerstreiten (S. 430).

Es bedurfte des Gesagten, um unser Problem grundlegend zu klären. Noch ist der Name des Staates nicht gefallen. Aber es wäre müßig gewesen, von ihm zu sprechen, bevor dieses Grundlegende klar wurde.

II. Was ist der Staat? Und kann er an diese tiefinnerliche Sphäre des menschlichen Herzens, in der das Sittliche seinen Platz hat, mit seinen staatlichen Mitteln überhaupt heranreichen? War es vielleicht gänzliche Vermessenheit, wenn Hegel den Staat als Wirklichkeit der sittlichen Idee bezeichnete? Ist es nicht vielmehr so, wie es bei Kelsen sich ergibt: daß Staat und Sittlichkeit nichts miteinander zu tun haben? Danach wäre Sittlichkeit reine Privatsache.

A. Auch gerade ein Zweig der Kantischen Gedanken führt hierher. Wenn Kant (im 1. Zusatz zum Ewigen Frieden) auch einen Staat von Teufeln für möglich hält, so möchte man fragen: was haben Staat und Sittlichkeit miteinander gemein? Das ist doch offenbar der Zweig, aus dem die Auffassung des Neukantianers Kelsen sprießt — aber auch ausgesprochene Gegenspieler Kelsens gehen von der Behauptung aus, daß zwar Recht und Sittlichkeit im Grunde eins sind, daß aber das Gesetz als Ausfluß bloßer Staatsmacht, ja Staatswillkür, an sich mit dem Recht wie mit der Sittlichkeit nichts zu tun zu haben braucht (Laun, Marschall von Bieberstein). Auch hier die Spaltung zwischen Staat und Sittlichkeit, wenn auch freilich von ganz anderen Voraussetzungen her. Für Kelsen klaffen nicht nur Staat und Sittlichkeit, sondern auch Recht und Sittlichkeit auseinander, denn für ihn sind Staat und Recht dasselbe, während z. B. Laun zwar Staat und Sittlichkeit scheidet, Recht und Sittlichkeit aber gemeinsam in der Stimme des Gewissens verankert. — Bei Stammler aber fallen Recht und Sittlichkeit nur begrifflich auseinander, während sie in der Idee beide auf das Gesetz des reinen Wollens zurückführen. Nur einen relativen Gegensatz dazu bedeutet es, wenn Binder im System der Gemeinschaftswerte dem Recht seinen Ort als Provinz der Ethik bestimmt (Rechtsphilosophie S. 800). Bei Stammler sowohl als bei Binder wird aber das Verhältnis von Staat und Sittlichkeit nur indirekt geklärt.

Smend (Verfassung und Verfassungsrecht, 1928) trennt nun den

Staat völlig vom Rechte, indem er ihn als „geistige Einung“ (S. 16), als „Sinneinheit reellen geistigen Lebens“ (S. 18), freilich als ein „Einheitsgefüge der fließenden Sinnerlebnisse der Einzelnen“ (S. 11) im Sinne sachlicher Integration auffaßt. Man müßte annehmen, daß hier auch die sittlichen Erlebnisse eine integrierende Rolle spielen sollten, wenn freilich davon auch nicht ausdrücklich die Rede ist. Die Smendsche Theorie zeichnet sich durch eine intellektuale Geistigkeit aus. — Schon diese Andeutungen kennzeichnen die Problematik der gestellten Aufgabe.

Ich habe schon früher in der Stammler-Festgabe den Staat begrifflich als eine auf Willensverbindung beruhende einheitliche höchste Herrschermacht über Menschen eines bestimmten geographischen Gebiets gekennzeichnet. Recht und Staat verhalten sich zueinander wie zwei sich schneidende Kreise. Insoweit decke ich mich mit der Smendschen Integrationslehre — auch mir ist der Staat eine Machteinheit im Sinne der Smendschen Integration, und zwar ist es klar, daß es sich hier sowohl um physische als um geistige Macht handeln muß. Physische Macht allein gestützt auf Soldaten und Kanonen hat noch nie wahrhaft und dauernd geherrscht. Man braucht für diese Wahrheit nicht gerade Wilson oder Krabbe ins Feld zu führen, schon Rousseau hat es in seinem *Contrat social* (I, 3) festgestellt. Es ist klar, daß nur ein Staat, dessen Macht eine wahrhaft demokratische Verankerung im Willen aller, die ihn bilden, und die an seiner Willensbildung so oder anders beteiligt sein müssen, wirkliche höchste Macht darstellen kann. In diesem Sinne hat Smend recht, wenn er den Staat als Sinneinheit reellen geistigen Lebens bestimmt und ihn von einer juristischen Konstruktion scharf scheidet. Aber es ist ebenso klar, daß es nur dann zur Integration im Sinne einer bestimmten Kulturordnung (Litt), zur selbstgestalteten Persönlichkeit des Staats als Übermenschen (Hold-Ferneck) kommen kann, wenn dieser Staat auch auf sittlichen Werten beruht. Denn ist der Staat Objektivität (Durkheim), geistige Macht, ist er Person, lebendig geistiger Organismus, dann ist das nur auf sittlicher Grundlage möglich. Keine Sinneinheit, keine Persönlichkeit ohne sittlichen Charakter.

Ist der Staat machtvoll integrierte Kulturordnung, dann muß er auf einer Integration vor allem der sittlichen Erlebnisse der Menschen, in denen er ist, beruhen. Ohne diesen sittlichen Charakter — nur ein großer Leviathan (Hobbes), ein „Übertier“ oder, wie es Nietzsche nannte, das „kälteste aller kalten Ungeheuer“, ins Maßlose gesteigerte Gewalt physischer Urinstinkte. Wo Selbstzucht des Wollens im groben, da kann es nur in einer ethischen Gesamtpersönlichkeit verwurzelt sein.

B. Führt so schon die neueste Entwicklung der theoretischen Staatslehre im allgemeinen mit zwingender Notwendigkeit zum Problem „Staat und Sittlichkeit“, so zwingt insbesondere auch die Erörterung des begrifflichen Verhältnisses von Staat und Recht zur Stellungnahme zu unserem Problem.

Aus dem Bisherigen ergab sich, daß der Staat als verpersönlichte, zu einem einheitlichen Machtpunkt integrierte Kulturordnung eines Volks einen sittlichen Charakter geradezu erfordert und daß ein solches Staatsethos auf die sittliche Erlebenseinmanenz seiner Glieder zurückführen muß. Andererseits ist auch das Recht ein Mittel des Staats zur Integration — ein Mittel freilich unter vielen. Es war ein großer Irrtum der individualistisch-materialistischen Epoche, daß sie den Staat rein kausal als Kompositum materiell-energetischer Atome zu erklären suchte und in diese Kausalitätskette auch das Recht miteinbezog — das konnte sie freilich nur, weil sie auch das Recht als ein mechanisches Produkt einer psychophysischen Kausalität (Jhering) wirtschaftlicher Klassenkämpfe (Marx) faßte. Das führte, als in der Staatsrationalisierung die rein physische der psychischen Kausalität zu weichen begann, zu einer Gleichsetzung von Staat und Recht; Kelsen als ein virtuoser Dialektiker der drei „Ismen“: Materialismus, Individualismus, Relativismus sieht im Staat nichts anderes als eine relativistische Konstruktion. Staatsscheibe und Rechtsscheibe decken sich ihm völlig, sind nur zwei Seiten ein und desselben. Aber er geht noch viel weiter als seine Vorgänger. Nicht nur der Staat ist ihm ein Produkt des Rechts, auch das Recht ist in seiner Alleinform des Gesetzes ein Produkt des Staats. Darin ist Kelsen ganz ein Kind der letzten Vorkriegszeit, in der sowohl die Labandsche als die Zornsche Schule kein anderes Recht mehr kannten als das staatliche Gesetz und selbst Völkerrecht, Kirchenrecht, Sozialrecht als „Untergesetzesrecht“ konstruierten, das allein in dem Zwang der Staatsmacht seine Wurzel fand. — Demgegenüber ist es das große und bleibende Verdienst meines hochverehrten ersten rechtsphilosophischen Lehrers Rudolf Stammler, ein Doppeltes angebahnt zu haben: 1. Er sieht zwar den Staat noch als ein reines Rechtsprodukt, als eine besondere Rechtsordnung an, aber er errichtet die Selbstherrlichkeit des Rechts (ähnlich wie Gierke) und kennt demnach neben der staatlichen auch andere Rechtsordnungen, und hier liegt zugleich der metarechtliche Ausgangspunkt für Recht und Staat — hier knüpft die soziologische Rechtsschule — auch Wilhelm Sauer, auch Emge, auch Jerusalem — fast unmittelbar an Stammler an; 2. er kennt dann aber über dem positiven Recht ein höheres — die Rechtsidee, die dieses Recht in seiner Praxis, auch in der *lex ferenda* leitet. Die Rechtsidee führt er auf das Grund-

gesetz des reinen Wollens zurück, und dieses Gesetz gilt auch für die Welt der Sittlichkeit. Bedeutet dieses Gesetz in der Anwendung auf das Recht die Harmonie alles nur denkbaren sozialen Wollens, so muß es in der Anwendung auf die Sittlichkeit den inneren Frieden, die Harmonie mit sich selber bewirken. Es muß einleuchten, wie sich mir von hier aus die Dinge zu einer umfassenderen Erkenntnis geweitet haben — wie ich von hier aus über eine begriffliche formale Feststellung des Moralischen zu einer objektiven Werturteilen standhaltenden materialen Sittlichkeit gelangt bin. Wo auch inhaltlich in unserem Wünschen und Streben Harmonie einkehrt, indem unser Streben das Streben anderer als innerlich berechtigt mit sich selber verknüpft, da wird es auch objektiv haltbar, da wird es Wirklichkeit, da wird es Bestandteil einer ontischen Axiologie! Aber man soll nicht glauben, in einer solchen allein unter Vernachlässigung des Begrifflichen schon eine wissenschaftliche Erfassung des Wirklichen geben zu können.

Recht und Sittlichkeit befinden sich hier in einem eigentümlichen Gegenseitigkeitsverhältnis. Während das Recht in der Idee, um sein Wesen, über das bloße Gesetz hinausgreifend, zu vollenden, auf den der Sphäre der Sittlichkeit angehörenden Gerechtigkeitswert zurückgreifen muß, gelangt umgekehrt die Moral zur Vollendung in der Sittlichkeit erst im Zeichen des allem Recht zugrunde liegenden Gemeinschaftsgedankens, in dem sich auch die Persönlichkeit erst vollendet.

Freilich geht eine bestimmte Rechtsschule noch um einen Schritt weiter als Stammler. Ihr sind Staat und Recht völlig getrennte Größen. Während Stammler den Staat immerhin als eine besondere Rechtsordnung ansieht und während ihm die Rechtsidee, die zur Versittlichung des Rechts hinleitet, nur ein Polarstern, ein regulatives Prinzip ist, an dem sich richtiges Recht und damit auch die staatliche Gemeinschaft orientiert, fassen z. B. Loening, Laun, Marschall von Bieberstein den Staat und die staatliche Rechtsetzung — das Gesetz — als reine Machtprodukte auf, das eigentliche Recht aber führen sie auf die gemeinsame Überzeugung (Gierke) zurück, und dessen einzigen Unterschied von der Moral erblicken sie darin, daß diese den Einzelnen verbindet — ganz abgesehen von seiner Bedingtheit durch die Gemeinschaft. Man wird dieser Richtung nicht folgen können — es ist in ihr vieles zu überspitzt. Sie will das Gesetz als Recht nur dort anerkennen, wo es dem sittlichen Gefühl entspricht. Schon dieses ist unhaltbar, denn dem Recht ist seinem Wesen nach der Ordnungswert, der Gedanke einer sozialen Friedensordnung immanent, und in deren Zeichen muß in diesem menschlichsten aller

Kosmen — im Rechtskosmos — zunächst auch ein ungerechtes Recht formell anerkannt werden!

III. Nachdem diese Zusammenhänge geklärt sind, gilt es auf die Konflikte einzugehen, die die Praxis des sozialen Lebens im Hinblick auf die Spannung zwischen Staat und Sittlichkeit aufkommen läßt.

Ich habe schon festgestellt, daß mir der Staat im Gegensatz zu Stammler kein ausschließliches Rechtsprodukt ist. Staat ist verpersönlichte Kulturintegration eines seßhaften Volks zu höchster irdischer Machteinheit. Das Recht ist hierbei nur einer unter den Integrationsfaktoren der Staatsmacht. Freilich — im Rechtsstaat einer soeben im Ablauf begriffenen westeuropäischen Kulturepoche hatte der Staat die Einheit von Staat und Recht zu einem Postulat seiner praktischen Politik erhoben — ohne doch in der Regierung, in den „Hoheitsrechten“, in der Ermessensfreiheit seiner Verwaltung dieses Postulat restlos verwirklichen zu können. Meine Staatsauffassung ist hiervon — von dieser Skepsis bezüglich der Verwirklichungsmöglichkeit des Rechtsstaats — eigentlich ausgegangen. Sie ist heute von der Erkenntnis getragen, daß der Staat restlos nicht aus der Rechtsordnung, sondern nur aus der Kulturordnung zu begreifen ist. In dieser steht freilich das Element der Sittlichkeit an erster Stelle. Die Frage ist nur, wie sich aus der Sittlichkeit, die doch etwas Psychisches, tief Innerliches, ganz auf der Selbstzucht der Einzelpersonlichkeit Beruhendes ist, die Machtintegration des Übermenschen Staat zu vollziehen vermag. Findet persönliche Sittlichkeit überhaupt einen Widerhall im Kollektivum Staat?

Es sei hier zunächst auf bekannte Beispiele zurückgegriffen. Antigone folgt dem Sittengesetz in ihrer Brust und bestattet entgegen dem Staatsgesetz des Kreon ihres Bruders Leichnam. Shylock nutzt den Buchstaben der staatlichen Rechtssetzung aller elementarsten Sittlichkeit zum Trotz. Friedrich Wilhelm I. achtet der sittlichen Werte der Freundschaft und Treue des Leutnants v. Katte gering und opfert ihn einer harten Staatsraison. Graf Yorck v. Wartenburg legt die Grundlage zur Befreiung eines geknechteten Volks, aber er verstößt gleich dem Prinzen von Homburg gegen den gesetzlichen Befehl seines obersten Kriegsherrn. Albion umgekehrt macht seine große Politik oft auf Kosten persönlicher Wahrhaftigkeit, Treue und Menschlichkeit seiner Staatsmänner, wenn es auch nach dem Grundsatz „Der Zweck heiligt die Mittel“ seinen staatlichen Imperialismus mit einer weltbefreienden Zivilisationsaufgabe zu glorifizieren strebt und andererseits seine Staatsmänner sich durch formvollendete Durchführung der Sitte, d. h. der Konvention, zu salvieren suchen. In jenem Tun scheint der Leitgedanke aus Mandevilles alter Bienenfabel lebendig, daß der Staat nur durch die Laster seiner Angehörigen zur

Blüte komme und verfalle, sobald diese tugendhaft handeln. Der Bolschewismus tötete Hekatomben im Zeichen angeblicher Welterlösung. Der Fascismus unterdrückt die Gewissensfreiheit im Dienste der Staatserziehung und der Größe des Vaterlandes. Die westliche parlamentarische Formaldemokratie hingegen läßt scheinbar alle Meinungen gelten, treibt aber zu einem alle inneren Schranken zerbrechenden Relativismus, so zerstört sie um ihres Staatsideals willen die Selbstzucht als Grundlage der Sittlichkeit, und aus dem Kampf ihrer Parteien um die Macht im Staate entspringt nur zu leicht die Gefahr einer Zerstäubung dieser Staatsmacht selber. Wahre Demokratie geht freilich von der Sehnsucht nach Staatsintegration aus dem Volke aus. Aber der relativistische Parteienstaat verzichtet auf die stärkste Integrationskomponente: eine einheitliche persönliche Sittlichkeit — das muß zum Verfall innerer Bindungen einerseits, zu äußerer Willkür andererseits führen, und damit steht er ständig unter dem Damoklesschwert der Diktatur.

Aber ist nicht gerade, wenn Sittlichkeit selbstverantwortliche Wertverwirklichung bedeutet, die von der Formaldemokratie geforderte Freiheit die erste Voraussetzung der Sittlichkeit überhaupt? Hat sie nicht mit einer Unaufrichtigkeit unseres alten Sittenkodex aufgeräumt? Oder ist sie nicht im Begriff es zu tun? — Um nur Beispiele zu nennen: Bedarf nicht unser Eherecht längst einer Reform? Fördert nicht die Abstellung unserer Ehescheidung auf äußeres greifbares Verschulden in gleichem Maße Unwahrhaftigkeit und Heuchelei bei der Scheidung, wie es andererseits die Aufrechterhaltung von Scheinehen ohne Liebe bewirken muß? Würde nicht die Abstellung der Scheidung auf objektive Zerrüttung der Ehe und gegenseitiges Einverständnis, wie es andere Staaten bereits durchgeführt haben, Verhältnisse wie die der Franziska von Altenhausen unmöglich machen? Freilich tönen dann auf diesem Wege wieder verführerische Schallmeien oder vielmehr Saxophontöne von Amerika herüber, die die letzten Hemmnisse in geschlechtlichen Dingen zu lockern und unter der Etikette der „Kameradschaftsehe“ im Grunde den sittlichen Ernst der Ehe zu erschüttern drohen. Denn trotz vieles Gesunden und Befreienden in dem Buche Lindseys wird hier die Ehe allzu ausschließlich unter Gesichtspunkten geschlechtlicher Lust betrachtet und die Eheschließung selber von vornherein unter Resolutivbedingung gestellt. — Wo liegt da die Wahrheit?

Und zuletzt noch ein ganz anderes aktuelles Beispiel. Der Staat der Massen hat das Steuerverfahren auf reine Sachlichkeit im Sinne einer formellen Gesetzesplichterfüllung abstellen müssen. Ich weise z. B. auf die 8000-Markgrenze für die Abgabe der Einkommensteuererklärung und für die Veranlagung hin (Einkommensteuergesetz

§§ 61, 89, 90). Man hat auch gerade von den Vertretern des reinen Rechtspositivismus in bezug auf Steuerdelikte oft den Satz von den „Delikten des anständigen Mannes“ gehört. Im Gegensatz zu den Anschauungen einer sog. „guten alten Zeit“ wollte man lange von einer sittlichen Fundierung der Steuerpflicht nichts wissen. Auch die gesellschaftliche Auffassung verhält sich Steuerdelikten gegenüber recht lax. Daß der Staat in Zeiten der Not steuerlich oft über die Maßen rigoros vorgehen mußte, dient ihr nur zu geringer Entschuldigung: die Gemeinschaft bedarf des Opfers! Jene Auffassung würde aber im Grunde nur eine Nutzenanwendung des Standpunktes bedeuten, daß der Staat losgelöst sei von den Forderungen der Moral: Moral sei Privatsache. Die Folge wäre, daß man im Hintergehen des Staats in bezug auf Steuern an sich noch nicht ein moralisches Übel zu erblicken brauchte. — Dem muß aber zweifellos entgegengetreten werden. In diesem Sinne ist es ein Verdienst unserer Reichsabgabenordnung, daß sie im Tatbestand der Steuerhinterziehung — die gerade in Gegensatz gebracht wird zu den bloßen Ordnungsdelikten — Ernst zu machen sucht mit dem materiellen Schuldmoment. Freilich bleibt noch immer die Frage, ob nicht durch die sehr weite Fassung dieses Tatbestandes wie auch durch die Freiheit für die strafende Instanz sich hier stets auf die poena honesta der Geldstrafe beschränken zu können (Reichsabgabenordnung § 359 Satz 4), bestimmte Arten eines innerlich unsittlichen, die Gemeinschaft gering achtenden Verhaltens unter Umständen zu milde wegkommen. Das Problem ist hier nicht zu erschöpfen, aber es zeigt, wie nur wenige, die starke Spannung zwischen Staat und Sittlichkeit.

Scheinbar also im praktischen Leben fast immer — ein Auseinanderklaffen von Staat und Sittlichkeit als Folge des Standpunkts: Moral ist Privatsache. Der Staat aber erscheint als eine rein juristische Konstruktion.

Gibt es da keinen Ausweg? Ist eine Vereinheitlichung unserer Kultur in Staat und Recht und Religion und Ethos, wie sie scheinbar das in dieser Hinsicht beneidenswerte Mittelalter im Zeichen einer christlichen Weltordnung errichten konnte, undenkbar?

Es muß einen Ausweg geben.

Auf der einen Seite müssen wir die Auffassung des Staats als einer bloß formalen Rechtskonstruktion aufgeben. Es gilt, den Staat von neuem in einer einheitlichen Kulturordnung zu verwurzeln, die über die Gesichtspunkte der Smendschen Lehre weit hinausreichend vor allem auf ethischen Pfeilern ruhen muß. Danach gilt es zu streben. Hier heißt die Jugend unsere Hoffnung, und das Mittel — Erziehung. Die deutsche Gegenwart ist dieser einheitlichen Kulturordnung fern. Scheint nicht unser Volk in zwei ausein-

anderklaffenden Klassenideologismen unrettbar gespalten zu sein? Der Flaggenstreit, dieser Streit um Symbole, ist hier eines der sichtbarsten Wahrzeichen. Aber die verschiedenen Partikularismen — die Länder-, Stammes-, Standes-, Klassenpartikularismen — sind nicht weniger kennzeichnend. Hier gibt es nur ein Mittel: den Weg von den Führern, von oben hinab zum Volke und vom mündig gemachten souveränen Volke umgekehrt hinauf zum Ganzen. Erziehung zu einer deutschen Kulturordnung. Erst wenn wir selber eins sind im Zeichen eines einheitlichen Volksethos, mag und wird auch die eigentliche Stunde des Völkerrechts schlagen. Aber ihre Voraussetzung ist, daß ein deutsches Staatsethos in selbstbewußter Freiheit wieder der Welt zu leuchten vermag.

Und auf der anderen Seite? Aufgeben des Standpunkts, Moral sei Privatsache! Moral ist Sache des Volksganzen. Kein Relativismus, sondern ein deutsches Ethos! Hier wird man einwenden, Moral sei doch autonome Norm der selbstbewußten Persönlichkeit. Gewiß. Aber in einem kulturell integrierten Volke muß mit Notwendigkeit ein Sozialethos entstehen. Man mag es Sitte der Sittlichkeit nennen und darin eine neue Formalisierung des inneren Wesens aller Sittlichkeit erblicken. Aber einem aus einer Schicksalsgemeinschaft integrierten Volk ist das Sozialethos doch nichts anderes als das in allen gleichschlagende Herz — ein König der dunklen Kammer! Gleicher Rhythmus der menschlichen Herzen. Erst auf dieser Grundlage werden Staat und Recht zu einer einheitlich verbundenen geistigen Macht.

Gibt es denn einen solchen Weg sozialer Ethik in den modernen Völkern?

Ich glaube doch — unter einer Voraussetzung. Es gilt, wieder Ehrfurcht zu lernen. Wir werden dann erfahren, daß wir neben der Erschließung neuer auch auf alte, noch nicht versiegte Quellen eines sozialen Ethos zurückgreifen können. Besitzen wir auch nicht das Glück einer einigen deutschen Kirche, sind auch die Bekenntnisse verschieden, so müssen wir uns doch darin verständigen können, daß der Weg zur letzten Transperson — zum Göttlichen — nur über das Vorbild göttlichen Menschentums führt. Freilich gilt es, unsere Kirchen mit neuem Geiste zu erfüllen, sie wirklich zu Volkskirchen zu machen. Dazu wäre ein gewaltiger Schritt, wenn es gelänge, ein Kartellverhältnis der in Deutschland tätigen Kirchen im Zeichen eines deutschen Sozialethos zuwege zu bringen. — Den Weg einer außerreligiösen deutschen Ethik halte ich für aussichtslos. Mag eine persönliche formelle Moral sich atheistisch orientieren — alles Volksethos als Voraussetzung einer sittlichen Staatsordnung ist nur im Zeichen des Göttlichen denkbar. Nur in diesem Zeichen

vermag die Einheit des Makrokosmos geschaut zu werden. Nur in diesem Gedanken löst sich die Spannung zwischen Geist und Materie, wird auch Materie ein Rhythmus Gottes, wird auch das Kausalgesetz zur autonomen Willensnorm, zur Selbstbindung Gottes. Wie durch die Ergebnislosigkeit der Experimentalpsychologie die Autonomie der freien Persönlichkeit (vgl. Hartmann S. 337), so wird aus dem Widerspruch alles wissenschaftlichen Denkens ohne den Gottesgedanken Gott zu einer ontischen Notwendigkeit, im Kantischen Sinne zu einem Postulat nicht nur der praktischen, sondern auch der theoretischen Vernunft (wenn Kant auch letzteres bestritt).

Für das Gebiet des Ethischen habe ich schon gezeigt, wie die Moral sich ins Licht sittlicher Werthhaftigkeit nur durch den Zusammenschluß des Transpersonalen zur Transperson zu heben vermag. Es ist so, daß der Odem Gottes überall weht, wo Teile zum Ganzen drängen. Das Übel heißt Spaltung. Es ist so, als wenn vor Zeiten alles eins gewesen wäre, und als wenn es gälte, die Scherben wieder zusammenzufügen.

Daraus folgt: Der Staat vermag nur gut im ethischen Sinne zu sein, wenn er sich ins Zeichen eines Größten, Letzten und Ganzen stellt. Nur in diesem Sinne gilt Hegels Wort vom Staat als der Wirklichkeit der sittlichen Idee. Aber auch die Person wird nur gut und damit „Persönlichkeit“, wenn sie sich als Teil einer letzten Einheit erschaut. Dadurch wird klar, daß die Spannung zwischen innerster sittlicher Persönlichkeit und dem Staat nur im Zeichen des Religiösen zu weichen vermag. Vollkommen richtig war die juristische Trennung zwischen Staat und Kirche. Aber ein Staat ohne Kirche verzichtet auf seinen letzten Integrationsquell — den Quell geistiger Persönlichkeit.

Und nun noch ein Letztes. Mir scheinen die Erfolge des europäischen Kulturkreises nicht in letzter Linie bedingt zu sein durch einen ethischen Schatz, der wie kein anderer geeignet ist, die Spannung zwischen Staat und Sittlichkeit zu überwinden: ich meine das Christentum. In letzter Linie geht alle Ethik in ihrer Wertverwirklichung auf Überwindung des Leidens. Die Ethik des Altertums und vor allem die Stoa beruhte auf der Abfindung mit dem Leiden durch Abstumpfung; der Buddhismus resignierte dem Leiden gegenüber als einer im Wesen der Dinge begründeten Naturnotwendigkeit; das Judentum wollte im Urtypus Jakobs das Leiden überwinden durch Unterwerfung unter das heteronome Gesetz eines anthropomorphen Gottes, von dem es dann einen reichen Anteil an den Gütern dieser Welt erwartete. Nur das Christentum will es überwinden aus einer in Gott ruhenden serenitas animi der autonomen Persönlichkeit durch tätige Menschenliebe

und Opfer. Hier steht in der deutschen Dichtung der Parsifal, in dem sich das altgermanische Persönlichkeitsideal in den Schatten des einenden Kreuzes beugt.

Vor allem der soziale Staat kann im Grunde, will er nicht Lippenwerk bleiben, nur über und durch das Ethos des Opfers führen. Der scheinbare Dualismus der Wortes: „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist“ löst sich auf in dem anderen, dem Paulusworte „Die Liebe ist des Gesetzes Erfüllung“, denn Paulus begründet es so: daß auch die Gebote des Staats „du sollst nicht ehebrechen“, „nicht töten“ . . . , „dich soll nicht gelüsten“ und alle anderen Gebote sich auflösen in dem Worte: „Du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst“ (Röm. 13). Ein Wort, das gewiß auch dem Alten Testamente eigen war, dem aber erst das Christentum zentrale Stellung gegeben hat.

Wo der Sozialismus den Staat bejaht, da kann auch er eine andere Lösung schwerlich finden. Nur in dem Gebot der Nächstenliebe ist der soziale Staat auch sittlich zu rechtfertigen. Vorausgesetzt, daß der Sozialismus seine Staatszerstäubung überwinden will. Freilich gilt es dann, einen großen Schritt zu tun: den Schritt von der Zahl zur Person, von der Formaldemokratie zum organisch-demokratischen Staatswesen.

3

ZUR SITTLICHEN RECHTFERTIGUNG DER STRAFE

Von Professor Dr. Leo Polak, Groningen

ἔστι γὰρ ἀποιονὴ ἀφάνης φανερῆς κρείσσων.
Herakleitos.

Non propter vindictam (vide Levit. cap. 19 vers. 17, 18) sed animo iustitiam legesque patriae defendendi, et ut ne malis expedit esse malos.
Spinoza.

Die Staatsstrafe ist eine spezifische Rechtsnormsanktion, welche sich von allen anderen Rechtsmaßnahmen prinzipiell unterscheidet, insofern sie absichtlich ein Leid zufügt, das „für“ die Normverletzung „verdient“ und somit „gerecht“, ein Akt der „Justiz“, der distributiven, näher vergeltenden Gerechtigkeit sein will, welche dem Schuldigen damit kein Unrecht aufbürdet, sondern ihm vielmehr und nur gerade das zuteilen soll, was ihm für sein Verhalten „gebühre“.

Dieser Charakter der Strafe als „für Unrecht verdientes Leid“ macht das Strafrecht zu einem der schwierigsten ethischen und rechtsphilosophischen Probleme.

Gewissen und Vernunft fordern Rede und Antwort auf die Frage

nach Rechtsgrund, Grenze oder Maß und Zweck oder Funktion des Strafleides.

Das „verdiente Strafübel“ gehört zu jenen Begriffen, die uns, mit Kant zu reden, „als verworrene gegeben sind“ und denen gegenüber die Rechtsphilosophie sich vor die Aufgabe gestellt sieht, sie „zu zergliedern, ausführlich und bestimmt zu machen“.

Mit Recht sagt Tissot: „La peine se représente à tous les esprits comme une souffrance“, und Oetker: „Bei aller Verschiedenheit der Ansichten über den Strafbegriff ist ein Punkt dem Streite entrückt oder sollte es doch sein: das Recht beabsichtigt, durch Strazzufügung dem Verbrecher Unlustempfindungen zu erzeugen, die Strafe ist bestimmungsgemäß ein Übel und soll als solches empfunden werden.“

Dieser Charakter der Strafe als absichtlicher Leidzufügung macht die Frage der Strafrechtsbegründung zu einer Gewissensfrage oder, mit Thon zu reden, zu einer „Sache der Ethik“, allem Rechtspositivismus zum Trotz. Und mit Recht bemerkt Thon, „daß keine Beantwortung dieser Frage wirklich befriedigen wird, welche entweder die Tatsache verkennt, daß jede Strafe als Übel und sonach unmöglich im eigenen Interesse des Schuldigen auferlegt wird, oder welche nicht zugibt, daß auch das größte Interesse der übrigen an der Bestrafung des Verbrechers letztere allein nicht zu rechtfertigen vermag“.

Oder mit unserem Heymans: „Der Gedanke, menschliche Wesen als bloße Mittel zum größeren Glücke anderer leiden zu lassen, wird immer dem unbefangenen Menschen als ein empörendes Unrecht erscheinen.“

So hat man denn von jeher gefordert, die Strafe müsse „verdient“ sein, d. h. nicht nur qualitativ als Übel, sondern auch quantitativ, dem Maß nach verdient für vorheriges, schuldhaftes, tadelnswertes Verhalten, diesem Verhalten in gewissem dunklen Sinne „angemessen“ oder „gleichwertig“, „äquivalent“ — damit der Täter in der Strafe nur bekomme, was seine Tat „wert“ war! Dann und nur dann geschieht ihm recht, nach dem *ius suum cuique*, wird ihm gerecht, nach Gebühr, vergolten.

Diese durchaus dunklen verworrenen Begriffe gilt es nun zu entwirren und zu klären.

Was ist der Sinn der in *malam partem* vergeltenden, also strafenden Gerechtigkeit? Ist dies eine Art Rache, eine Ressentimentserscheinung, im tiefsten Grunde unsittlich oder wenigstens unvernünftig?

Läuft das Prinzip der Wiedervergeltung: „Wie du mir, so ich dir“, nicht schnurstracks dem sittlichen Grundprinzip zuwider: „Tu jedem wie du willst, daß er dir tue“? Und wie ist das dann möglich, daß man immer wieder eine tiefinnere Verwandtschaft, Wesensgemein-

schaft zwischen diesen entgegengesetzten Prinzipien herausgeföhlt und sogar im ersteren eine Art Konsequenz des letzteren empfunden hat?

Und welche Art von Verhältnismäßigkeit oder gar Gleichwertigkeit wäre denkbar zwischen einem bestimmten Verbrechen oder unsittlichen Verhalten und einem Quantum Strafübel? Wo steckt hier das *tertium comparationis*? Der alte Rossi meinte, das Strafrecht dürfe das genaue Äquivalent der Schuld auch nicht um ein Atom überschreiten, obgleich er selber als Theoretiker einräumen mußte: es fehle jeder logische, verständliche, begriffliche Zusammenhang!

Von allen Funktionen der Gerechtigkeit ist in der Tat die vergeltende bis heute die unverständlichste, umstrittenste und verkannteste geblieben, und zwar sowohl nach ihren Voraussetzungen wie nach ihrem Sinn und vernünftigen Zweck.

Zu diesen Voraussetzungen gehören ja für Freund und Gegner die sittlichen Begriffe der persönlichen Schuld, Zurechnungsfähigkeit und Verantwortlichkeit.

Bekanntlich haben nun, besonders in der letzten Hälfte des vorigen Jahrhunderts, gewaltig emporgeschossene Geistesströmungen diese Voraussetzungen verneint und abgelehnt, einmal der mechanistische Naturalismus der „*Nuovi Orizzonti*“, wie Enrico Ferri sie sah, andererseits der soziologische Ökonomismus, der den mißverständlichen Namen „historischer Materialismus“ führt und der den gesellschaftlichen, in letzter Instanz angeblich wirtschaftlichen, Faktoren die ganze Schuld der Kriminalität aufbürdet.

Wenn ich nun auch jeden Indeterminismus, der an dem Kausalitätsprinzip rütteln möchte, für verfehlt halte und den richtig verstandenen, nicht naturalistisch oder ökonomistisch verbrämten Determinismus für die einzig mögliche Grundlage von sittlicher Schuld, Zurechnungsfähigkeit und Verantwortlichkeit, diese heikle Vorfrage des Determinismus oder Indeterminismus können wir hier um so mehr auf sich beruhen lassen, als für beide, richtig verstanden, genau wie für jeden Naiven in diesen Dingen, der nämliche Unterschied gilt zwischen demjenigen, wofür wir können und dem, wofür wir nicht können, was man uns wohl nicht zurechnen und verübeln kann, und weil für beide die besonderen Gründe, welche „Willensfreiheit“, Schuld, Zurechnungsfähigkeit beeinträchtigen bzw. aufheben, faktisch und praktisch auf dasselbe hinauskommen.¹

Gesetzt nun aber, man räume die sog. „klassischen“ Voraussetzungen der persönlichen Schuld, Zurechnungsfähigkeit und Verantwort-

¹ Vgl. Heymans, Einführung in die Ethik, §§ 13, 14, und Polak, Over de Vryheid als voorwoorde voor Schuld en Straf, Tydschr. v. Strafrecht, XXXI:1.

lichkeit ein, bleibt nicht die Strafe als Vergeltung mit absichtlich auferlegtem Leid nichtsdestoweniger vernunftwidrig und unsittlich? Was will und soll denn jene seltsame Ausgleichung, Wiederherstellung des gestörten Gleichgewichts, welche die sog. gerechte Vergeltung anstrebt? Wie? Ein einseitiges Leid oder Übel soll ausgeglichen sein mittels eines zweiseitigen, verdoppelten Leids oder Übels? Scheint dies nicht eine Art Symmetriefanatismus zu sein, der dem Einäugigen oder Einarmigen seinen Mangel wiedergutmachen, ausgleichen wollte, indem er ihm auch das andere Auge nähme, den zweiten Arm amputierte? Gibt es keinen Verletzten mehr, wenn es nunmehr zwei Verletzte gibt? Ist das gelittene Leid, das verübte Übel aufgehoben, nun ein neues Leid oder Übel hinzugekommen ist? Welcher Sinn, welche Funktion, welcher vernünftige Zweck rechtfertigt dieses neue, absichtlich zugefügte Leiden der Strafe?

Wir sehen uns in den Kampf der Straftheorien hineingedrängt, wir stehen hier vor einem Menschheitsproblem, das seit Jahrtausenden Gewissen und Verstand der Denker beunruhigt hat. Ich muß mich heute leider darauf beschränken, zu versuchen, Ihnen in wenigen großen Zügen das Ergebnis meiner hierauf sich beziehenden Untersuchungen zu unterbreiten. Unternommen wurden diese Untersuchungen vor langen Jahren, um dem „Wahngebilde“ der vergeltenden Gerechtigkeit den Garaus zu machen, als überraschendes Resultat ergab sich mir, was mir jetzt scheint, der ewige Sinn der Vergeltung.

Fürwahr, ich erlebte die Wahrheit jenes Maeterlinckschen Wortes: „Penser, c'est souvent se tromper. Et le penseur, qui s'égare a fréquemment besoin pour retrouver sa route, de revenir au lieu où sont restés fidèlement assis, autour d'une vérité silencieuse mais nécessaire, ceux qui ne pensent guère.“

Platon läßt seinen Sophisten Protagoras sagen: „Wer nicht tierisch, sondern mit Vernunft strafen will, der straft nicht wegen des vergangenen Verbrechens (denn das Geschehene kann keiner ungeschehen machen), sondern damit künftigen Verbrechen vorgebeugt werde.“ Seneca hat dies Sophistenwort als Platons eigene Lehre weitergegeben, „nam ut ait Plato, nemo prudens punit quia peccatum est, sed ne peccetur, revocari enim praeterita nequeunt, futura prohibentur“ (de ira 1, 16), und dieses „non quia peccatum est, sed ne peccetur“ wurde zum ständigen Wahlspruch des gesunden Menschenverstandes und der strafrechtlichen Aufklärung. Der Verstand der Verständigen sieht in der Strafe statt einer unfäßlichen Wiederherstellung des Vergangenen bloß ein Mittel, auf die Zukunft zu wirken, durch motivierende, von Verbrechen abhaltende Beeinflussung des Sträflings und Dritter, d. h. also durch Spezial- und Generalprävention. Merkwürdigerweise aber bleibt das natürliche unverbil-

dete Rechtsgefühl sowohl des unbefangenen Mannes aus dem Volke wie bei manchem der tiefsten philosophischen Theoretiker (von Platon und Aristoteles ab bis herunter zu Kant und Hegel und den hervorragendsten heutigen Ethikern) darauf bestehen, die Strafe müsse sich auf die Vergangenheit beziehen, nach Grund, Maß und Zweck. Trotz allem sucht man in ihr gerade etwas wie jenes unmögliche „Un-geschehenmachen des Geschehenen“, eine gewisse Wiederherstellung, Ausgleichung, Tilgung, eben und nur mittels eines Leides, das der Tat „angemessen“, „gleichwertig“ sein soll, als der „dafür verdiente Lohn“, womit man seine „Schuld“ „begleicht“, „quittiert“ oder seine Tat „heimgezahlt bekommt“, als handelte es sich um eine zu begleichende Rechnung. Was mag das wohl heißen, dies verdiente Leid, und was gibt es hier überhaupt zu begleichen, zu tilgen? Dies eben sind die Fragen, auf die meine Objektivierungstheorie, von der ich Ihnen das Wesentlichste hier skizzieren möchte, die Antwort zu geben versucht.

Hat jeder Sterbliche ein gleiches Anrecht auf die Glücksgüter des Lebens, wie dies ein Nietzsche und ein Guyau mit wuchtigem Pathos behauptet haben? Ein kategorisches Nein spricht hier das sozusagen universelle Gerechtigkeitsgefühl; es will das Glück mit einer gewissen Distinktion, einer bestimmten Unterscheidung zuerteilt sehen — nämlich im geraden Verhältnis zu sittlicher Würdigkeit, sittlichem Werte, den Graden der Tugend oder des Lasters gemäß: die Besten, Edelsten verdienen am glücklichsten zu sein, und der Frevler, der Niederträchtige, verdient sogar statt Freuden Leid; er soll nicht frohlocken, sondern übel dran sein. Es dürfte sich erübrigen, auf den Niederschlag dieses Universalgedankens in der Weltliteratur, in den Religionen und Eschatologien der Völker näher einzugehen.

Heymans, mein großer Vorgänger auf dem Groninger Lehrstuhl für Philosophie, hat, vielleicht als erster, in seinen tiefschürfenden Untersuchungen uns einen inneren, logischen, vollkommen durchsichtigen Zusammenhang aufgezeigt zwischen „Sittlichkeit“ und „Sinnlichkeit“ — moralischem Wert und Anspruch auf Lust oder Unlust. Wenn wir nämlich unterscheiden zwischen sittlichen und unsittlichen Neigungen, Wollungen, Gesinnungen, Wünschen, so besagt dies für uns alle, daß die unsittlichen nicht sind, die sie sein sollten, daß sie als solche nicht sein sollten, mithin keine Existenzberechtigung haben, geschweige denn ein Recht auf Erfüllung und Befriedigung. Glückseligkeit nun besteht in, geht hervor aus Wunschbefriedigung; Leid, Unlust aus unbefriedigten Wünschen. Somit verdient jeder das Glück, die Lust der Wunscherfüllung, insofern sein Wollen berechtigt, sein Wille gut ist, und das Leid der Nichterfüllung, insofern seine Gelüste und Bestrebungen schlecht, verwerflich sind . . .

Haben wir nun mit diesem gebührenden Leid der Nichterfüllung von unsittlichen Wünschen schon das ganze „für Unrecht verdiente Leid“ erreicht, wie dies Heymans anfänglich in seiner Ethik zu zeigen versucht hat? Ich glaube wohl kaum — jedenfalls nicht ohne weiteres. Es fehlt noch durchaus der Grundgedanke der Reaktion, des Rückschlages auf das Geschehene, die für alle Vergeltung wesentliche Beziehung auf die Vergangenheit. Aber jedenfalls wird uns Heymans' oben im Keim angedeutete und noch kurz zu erörternde Theorie der Objektivität zur Erklärung des Unterschiedes zwischen Gut und Böse, sittlich und unsittlich, zum Ausgangspunkt und zur Unterlage unserer Objektivierungstheorie.

Das Wesen des Schlechten, Unsittlichen ist die Subjektivität, d. h. die egozentrisch-subjektive Parteilichkeit unserer Wollungen und Wünsche zugunsten unserer selbst und zuungunsten anderer, also, was ich nennen möchte, eine Art sittlicher Ich-Perspektive, kraft der wir uns selbst im Mittelpunkt der Welt und alles um uns groß, alles Ferne klein sehen; das Wesen des Guten, Edlen ist die Objektivität, welche diesen einseitig beschränkten, die richtige allgemeingültige Wertung fälschenden „Egoismus“ überwindet und sich aufschwingt zum unparteiischen, gerechten und allseitigen Standpunkt der sittlichen Liebe, mit ihrer Fundamentalforderung: „Liebe den anderen wie dich selbst“¹, welche im Grunde und in diesem Sinn identisch ist mit der höchsten Gerechtigkeit, als welche nach einem tiefen Nietzsche: „Liebe mit sehenden Augen“ ist.

So stehen sich die als solche immer egozentrischen, parteiischen Laster, wie die Eitelkeit, die Grausamkeit, die Falschheit, die Feigheit, den als solchen immer objektiven uneigennütigen Tugenden gegenüber: der selbstlosen Hingebung, der Wahrhaftigkeit, dem Gemeinsinn, der Großmut, dem Heldentum. Dies wenige, aber wesentliche genügt zum Verständnis des Folgenden.

Wollen wir uns jetzt genau Rechenschaft geben vom eigentlichen Sinn der Vergeltung, d. h. von der wesentlichen Funktion der vergeltenden, also lohnenden und strafenden, verdienten und deshalb gerechten Lust und Unlust, so gibt uns von vornherein schon die Sprache, die Etymologie, also die ureigene und uralte „Volkpsychologie“, im Sinne von Kleinpaul, eine wichtige Andeutung, einen Fingerzeig in der Tatsache, daß die ganze Vergeltungsterminologie ursprünglich eine wirtschaftliche, dem Tauschverkehr, Handel und Lohndienst entnommene ist — so wie auch heute noch die ganze

¹ Das „Liebe deinen Nächsten als dich selbst“ ist selbstverständlich nichts spezifisch Christliches (wie der geehrte Vorredner meinte), sondern falsche Übersetzung aus dem A.T. Das hebr. אַתָּה bedeutet „dem einen“ (אַתָּה) gegenüber einfach „der andere“.

bildliche Sprache der strafenden Vergeltung, wie ich in meiner einschlägigen Arbeit¹ ausführlich gezeigt und mit Beispielen aus dem ganzen indoeuropäischen, semitischen, finnougri-schen Sprachgebiet belegen konnte. Sogar im Japanisch-Chinesischen scheint dieselbe Erscheinung nachweisbar.²

Genau so wie ποινή Strafe von Sanskr. *kainā* Preis herrührt, ist ja auch für den heutigen Sprachgebrauch die Strafe der Preis der Übel-tat, die einem oft „gar teuer zu stehen kommt“. Aber das ist gerecht, ihm geschieht sein Recht, wofern er nicht mehr als das Äquivalent, das Wertgleiche bekommt oder zahlt, jenes merkwürdige, unverständliche Äquivalent, das bisher die große Crux der Vergeltungstheorien gewesen ist.

Welches ist nun, so wollen wir vor allem fragen, die Funktion des verdienten Lohnes, von Zahlung und Preis, mit einem Wort der Äquivalentsetzung im wirtschaftlichen Leben?

Denn eine diesem wirtschaftlichen Äquivalent verwandte Funktion, sei es auch in einem irgendwie übertragenen Sinne, muß auch das vergeltende Leid, die gerechte Strafe, haben, wie volkstümliche Auffassung und Sprachpsychologie uns lehrten.

Wir können diese Funktion in ein Wort zusammenfassen: Interessenharmonisierung der Betreffenden. Diese Funktion erklärt das Ganze der wirtschaftlichen Äquivalentsetzung mit allen ihren Regeln und Ausnahmen. Sie bedarf kaum einer näheren Erläuterung: die Gegenleistung harmonisiert das Interesse des Vorleistenden mit dem des Gegenparts — Lohn für Arbeit, Preis für Ware — und ohne diese Äquivalentsetzung würde die Transaktion, die gegenseitige Dienstleistung zwischen Gleichgültigen, Fremden, die kaum etwas füreinander „übrig“ haben oder „umsonst“ leisten würden, nicht zustande kommen. Hier soll im Prinzip das Interesse des einen zum gleichen Interesse des anderen gemacht werden, weil und insofern es dies nicht schon sowieso ist. Wo Interessenharmonie schon von selbst vorliegt, schwindet jeder Grund zur Harmonisierung, also zur Äqui-

¹ De Zin der Vergelding, een strafrechts-filosofies onderzoek I, Amsterdam 1921.

² Beispiele: Ἀντιδίδοναι, μισθός und ἀνταποδίδοναι, ἐκτίνειν, „wirtschaftlicher Lohn, Zahlung“ und „Belohnung, Strafe, Vergeltung“; merere und seine Denivate, dienen und ver-dienen, Verdienst im wirtschaftlichen wie im sittlich-rechtlichen Sinne; so russ. служить und за-служить; ἀμοιβή, contraccambio, ricatto, „Tausch“ und „Vergeltung“; so rémunérer und loyer, altfr. peines et loyers, und satisfaire, Genugtuung; hebr. שָׁלַם, „zahlen“ und „sühnen, vergelten“; ΠΛΑΤΩ, „Lohn, Zahlung“, Ο ΠΛΑΤΩ, „Strafe oder Belohnung“; debere, das dette, „Geldschuld“ und devoir, „Verschuldung, Pflicht“ ergibt, wie χρέη, grēchū, skal, Schuld, im Sinne von „sittlicher Pflicht“ und „Geldschuld“, genau wie obligatio, Verbundensein; solvere = se-luere poenas, λύειν ποινήν usw.; mss. misti, „Rache“ vom gr. μισθός, Lohn; wie sanskr. kaēnā, „Rache“ und kainā, „Preis“, „Wert“, wovon ποινή, peine, „Strafe“.

valentsetzung oder Zahlung. Die souveräne interessenharmonisierende Potenz nun ist die transegoistische Objektivität oder „Liebe“. Eben deshalb wird für Liebe, Freundschaft und Gewogenheit der Zahlungsgedanke zur Entweihung, zur Schändung. Liebe gewärtigt keiner Zahlung und gestattet sie nicht. In diesem Sinne beweist der ganze Tauschverkehr, Handel und Lohndienst, den Mangel der Liebe, nach kirchlichem Sprachgebrauch, die Sünde. In einer vollkommenen Gemeinschaft wären sie so überflüssig wie unmöglich. Daher Handel, Preis und Lohn von jeher zurücktraten vor der Schwelle der Familie.

Nehmen wir jetzt für die Vergeltung in *malam partem* zunächst die Talion vor, „l'inverse du prix“, wie Tarde sagt, diese universelle, primitive Strafschuldbegleichung. Wir haben dann das genaue Gegenstück der Bezahlung, jetzt soll die Interessenharmonisierung, was dem Interesse der einen Partei entgegen ist, genau so dem des Gegenparts zuwider machen, weil und insofern es dies nicht von selbst schon war. Des nächsten Auge oder Leben wird auch dem um andere sich nicht kümmernden Egoisten genau so teuer, so heilig sein wie das eigene, . . . wenn des Nächsten Auge oder Leben ihn sein eigenes „kostet“! So verwirklicht die Talion, das Aug' um Auge, im Prinzip wieder künstlich, heteronom, Egoisten gegenüber, das Gesetz, das in einer vollkommenen Gemeinschaft von selbst, autonom gelten würde, dank jener Vereinheitlichung, Identifizierung, welche die Liebe, die ja zwischen des Nächsten und dem eigenen Interesse als solchem keinen Unterschied mehr macht, mit sich bringt.

Damit wären die wichtigsten vorbereitenden Schritte, um zum Sinn der Vergeltung als Forderung der Gerechtigkeit und zur Funktion ihres verdienten Leides zu gelangen, bereits getan — wir sind aber noch nicht am Ziele. Zwar verstehen wir jetzt schon die erheblichen und wesentlichen relativen, d. h. motivierenden, nämlich auffordernden und abhaltenden, oder, wie Oskar Kraus sagt, parainetischen und apotreptischen Funktionen der Vergeltung als Interessenharmonisierung. Auch erklärt uns die Identifizierungsfunktion der Talion zugleich ihre merkwürdigen welthistorischen Varianten oder Abarten, z. B. die sog. „analoge“ Talion für Verleumdung und falsche Anschuldigung: der Nachteil, die Strafe, die du dem anderen zugebracht, fällt auf dich selbst zurück; und manches ähnliche mehr.

Allein, was man in der Talion, diesem allgemein-menschlichen, primitiven Wiedervergeltungsphänomen, das ja „als Grundton durch das Rechtsleben aller Völker der Erde geht“, wie Post es formuliert, was man nun in diesem „Urbegriff der Menschheit“, wie Leist sagt, als höhere, gar göttliche Gerechtigkeit empfunden hat, weshalb mit anderen Worten einem gerade diese Talion gebühren soll als

sein „verdienter Lohn“: von alledem sagt uns die vorhin erörterte Interessenharmonisierung als Abschreckungsmittel noch kein Wort.

Wir müssen noch einen weiteren Schritt machen, jetzt sehen, welche Ausgleichungsfunktion diese Talion, die Reziprozierung nach verübter Übeltat, also hinterher und nachträglich, den betreffenden Parteien gegenüber erfüllt. Die Talion spricht: „Wie du mir, so ich dir.“ Holländisch: „Wie lijden doet, lijden moet.“ „Wer andern schadet, schadet sich selbst.“ Das heißt: die nämliche Tat, die für den Täter im allgemeinen einen Vorteil, ein positives Interesse, ein Mittel zur Wunschbefriedigung bedeutete, war für den Verletzten ein negatives Interesse, etwas Unerwünschtes, und dieser Widerstreit der Interessen wird in gewissem Sinne durch das Äquivalent, die Wiedervergeltung, ausgeglichen: genau so unerwünscht, so schadhaft wie die Tat dem passiv Beteiligten war, wird sie der aggressiven Partei gemacht. Daher ein Leid, das zunächst die Lust der ungehörigen unerlaubten Zweckerreichung zu kompensieren hat, obendrein aber dem Täter das zugefügte, positive Unlustsaldo eintragen soll, falls das zerstörte Gleichgewicht, die diesbezügliche Gleichheit zwischen den betreffenden Parteien wiederhergestellt werden soll. Mit anderen Worten: denselben Wert bzw. Unwert, den die Verletzung für den Betroffenen hat, muß sie für den Täter bekommen, falls dieser Interessenstreit im Sinne nach der zurecht-bestehenden Wertung der angegriffenen, mißhandelten und beeinträchtigten Partei ausgeglichen werden soll; für ihn hatte das Geschehene ein bestimmtes Maß von Unerwünschtheit, Bedauerlichkeit — sein Wollen und Werten aber wurde verneint —, mittels der Wiedervergeltung wird diese Verneinung verneint, wird sein zu billigendes Wollen und Werten angesichts der Tat auch dem Täter aufgenötigt, sein berechtigter Standpunkt kommt darin doch noch zur Geltung, und trägt über den frevelhaften Standpunkt, wie sich's gehört, den Sieg davon.

Erst dieser Schritt wird uns nun dazu befähigen, die Talion zu erschauen in der ganzen hehren Weisheit ihrer armseligen Torheit, im ewigen Rechte ihres vergänglichen Unrechts, nämlich: als die primitive Offenbarungsstufe der reinen Vergeltungsidee, deren Grundzüge wir jetzt zu skizzieren unternehmen.

Wir suchen den Sinn des „verdienten“ Leides — jenes Leides, dessen ein Verbrechen „wert“ ist. Das heißt jedenfalls nicht — wie Entwicklungsgeschichte des Strafrechts und unser unmittelbares Empfinden übereinstimmend uns lehren —, was das Verbrechen für den oder die Betroffenen oder irgendein zufällig interessiertes Individuum subjektiv wert ist oder bedeutet, sondern was es objektiv bedeutet, also für die objektive Rechtsordnung, für den Standpunkt, auf den auch der unparteiische, objektiv wertende Richter sich stellen

soll. Für die Rechtsordnung nun, vertreten von der Obrigkeit und deren Justizorganen, hat der sträfliche Tatbestand einen gewissen, in Verbot und Strafbestimmung zum Ausdruck kommenden negativen Wert oder Unwert. Die Rechtsordnung, also auch jeder rechtlich-gesinnte, normaliter bei richtigem Rechte, jeder rechtsgesinnte Mensch, will nicht, daß dieser Tatbestand sich verwirkliche, und bedauert das nichtsdestoweniger Verüben oder Versuchen von Unrecht verschiedentlich, je nach dem Grade seiner „Schwere“. Jedes Verbrechen hat demgemäß seine bestimmte objektive Bedauerlichkeit. Teile nun jeder diesen Rechtsstandpunkt, gäbe es lauter richtig und rechtlich Gesinnte, ausreichend sittlich, d. h. objektiv Wollende, so würde weder kulposes noch doloses Unrecht verübt werden. Allein es gibt Unsittlichkeit, parteiisch subjektives, falsch egozentrisches Wollen und Werten von Rechtsinteressen — und somit geschieht, in Ermangelung der erforderlichen hemmenden, sei es sittlichen, sei es selbstischen Motiven, Unrecht und Normverletzung. Es gibt Leute, denen Unrecht, Normverletzung wünschenswert, lustverheißend, begehrlieh erscheint, die ihren Vorteil darin suchen und finden oder gar ihre Freude daran haben. Und dies eben ist das Wesen des Unsittlichen, sich zu ergötzen am objektiv Bedauerlichen, χαίρειν οἷς δεῖ λυπεῖσθαι. Dieser durchaus einfache und fundamentale Gegensatz oder Widerspruch nun zwischen dem objektiv-gültigen sittlichen und dem subjektiv-geltenden unsittlichen Standpunkt, zwischen der objektiven Bedauerlichkeit und der subjektiven Begehrlichkeit der unrechtmäßigen, verbrecherischen Zielsetzung und Zielerreichung genügt, um uns das ganze „für“ Missetat „verdiente Leid“ und somit Sinn und Funktion der „gerechten Vergeltung“ mit einem Schlage durchsichtig zu machen.

Bezweckt doch nach der Objektivierungstheorie die gerechte Vergeltung einfach den Ausgleich dieses Gegensatzes oder Widerspruches im objektivierenden Sinne, d. h. solcher Art und Weise, daß an die Stelle der unsittlich-subjektiven Lust (jenes vorhin erwähnten χαίρειν) die von Objektivität und Recht geforderte Unlust, das λυπεῖσθαι οἷς δεῖ, trete.

Denn das für Verbrechen objektiv verdiente Leid, jenes mystische, in aller Missetat versteckte und durch Vergeltung daraus zu schöpfende und dann zu „erwidernde“ Leid, ist eben das Leid der objektiven Bedauerlichkeit. Warum, kraft welchen Prinzips „verdient“? Kraft jener, schon von Spinoza lapidar formulierten Idee: ne malis expediat esse malos: Unrecht soll fehlschlagen, statt zu gelingen, m. a. W. Unrecht soll nicht gelten oder gedeihen, keinen Vorteil oder Erfolg eintragen; der Dieb z. B. darf sich des Gestohlenen nicht freuen, er soll es zurückerstatten. Allein dieser

Schritt führt zunächst nur bis zur Vorteilsentziehung — und noch nicht zum äquivalenten Verlust- oder Unlustsaldo der gerecht strafenden Vergeltung.

Dies erreicht erst die Objektivierungstheorie mit einem weiteren, dem entscheidenden Schritt:

Unrecht, Unsittlichkeit soll auch relativ, beziehungsweise, nicht frommen, keinen Vorteil gewähren, will sagen: im Verhältnis zur Stellung des rechtgesinnten, rechtlichen, sittlichen oder zum mindesten normal-objektiven, anständigen (oder doch rechtlich nicht beanstandbaren) Menschen. Von diesem nun kann und soll man annehmen, er teile Standpunkt, Wollen und Werten der Rechtsordnung angesichts der abgestuften Bedauerlichkeit der verschiedenen Frevel — und genau insofern, als die Übeltat dem Frevler weniger Leid einträgt als in dieser objektiven Bedauerlichkeit enthalten ist (man könnte auch sagen: als das ideell, der Rechtsgemeinschaft, verursachte und objektiv, vom Normalmenschen, zu fordernde Leid) — genau insofern verdankt er seiner Nicht-Objektivität, seinem antisozialen, unrechtmäßigen Egoismus, einen relativen Gewinn, ein gewisses Lust-prae dem ordentlichen Manne gegenüber. Dieser relative Gewinn gebührt ihm genau so wenig wie der absolute und wie dem Diebe das Gestohlene: daher das diesen relativen Lustvorteil ausgleichende Leid als Forderung der Gerechtigkeit, des *Suum cuique*.

Mit diesem Leidquantum wird also kein Recht des Täters beeinträchtigt, es geschieht ihm damit keinerlei Unrecht, im Gegenteil, er wird damit als sittliches Wesen, an das man Rechtlichkeitsansprüche erheben kann und soll, geehrt, und er bekommt damit nur, was ihm als solchem für die Freveltat gebührt, was diese objektiv wert ist, seinen dafür „verdienten Lohn“. Das wäre also jene auszugleichende Übervorteilung, *πλεονεξία*, jenes unsichtbare zerstörte Gleichgewicht, das in jedem Unrecht liegt und das nur mittels des Erleidens der gerechten Vergeltung, der verdienten Strafe, wiederhergestellt werden kann und soll. Und dieser Ausgleich mittels des verdienten und in diesem Sinne der bestimmten Tat des jeweiligen Täters seiner bestimmten Gesinnung gemäß äquivalenten Leides ist das über jede Willkür erhabene, wenn auch menschlichem Ermessen immer nur annähernd erreichbare, maßenthaltende und maßgebende Ziel der gerechten Strafe — der ewige Sinn der vergeltenden Gerechtigkeit.

Prinzipiell zwingt die verdiente Strafe das verbrecherische Individuum nachträglich auf jenen richtigen hedonischen Standpunkt der Freveltat gegenüber, auf dem es als ordentlicher, genugsam rechtlicher Mensch von selbst gestanden hätte — nicht zwingt sie ihn zurück auf seinen eigenen subjektiven Standpunkt vor der Tat, den status quo

ante (wie dies alle aristotelische absolute Vorteilsentziehung bisher wollte, wenngleich des Aristoteles ἰσάζειν unschwer im tieferen objektivierenden Sinne zu deuten wäre, wie ich das eingehend in einer holländischen Abhandlung zu zeigen versucht habe), nicht auch auf den subjektiven Standpunkt einer individuellen verletzten Partei (wie dies im Wesen der Talion liegt), sondern auf den objektiven, den erforderlichen, ordentlichen, normalen Standpunkt der Rechtsordnung und jedes rechtsordentlichen Durchschnittsmenschen einer bestimmten Kulturepoche. In diesem Sinne macht die gerechte Strafe einem energisch den rechten Standpunkt klar, das verbrecherische, norm-verletzende Wollen und Werten wird verneint und als nichtig und ungültig zuschanden gemacht, die rechtliche, gerechte Wertung kommt am Ende noch zur Geltung und zum Siege.

Dies der Grundgedanke der Objektivierungstheorie, die uns zeigt, inwiefern vernünftiger- und verständlicher Weise für Übeltat ein Leid verdient und die absichtliche Zufügung dieses Leides gerecht und soweit sittlich gerechtfertigt sein kann.

Das Recht zu strafen ist hier im Sinne der sog. „absoluten“ Theorien begründet worden, d. h. die Strafe erreicht ihr wesentliches Ausgleichungsziel, indem der Schuldige, der sie verdiente, sie erleidet — unabhängig von allen etwaigen präventiven, sei's spezial-, sei's generalpräventiven oder Merkel-Liepmannschen sozialpsychologisch ausgleichenden Motivationsfolgerungen. Die Strafe muß zunächst verdient sein, bevor man überhaupt das sittliche Recht dazu hat, sie aufzuerlegen und mit diesem Mittel irgendwelchen noch so nützlichen oder wünschenswerten rechtsordnungsdienlichen Zwecken nachzustreben. Und nur innerhalb dieses von der gerechten Vergeltung gesteckten und abgegrenzten Maßes darf man überhaupt durch Strafe statt durch nicht absichtlich leidzufügende, vielmehr möglichst leidlose, schonende Maßnahmen Prävention üben oder ideellen Schadenersatz erzielen wollen.

Hiermit nun hoffen wir, den vernünftigen, eigentlichen, von jeher dunkel geahnten und gemeinten, bisher jedoch nur teilweise begrifflich geklärten Sinn der vergeltenden Gerechtigkeit, die man mit Recht „einen der tiefsten Gedanken der Weltgeschichte“ genannt hat, herausgearbeitet zu haben und damit die sittliche Rechtfertigung der Strafe.¹

Wir müssen es uns nun leider versagen, hier die theoretischen und praktischen Konsequenzen für das Strafrecht genauer auszuführen und uns mit kurzen Andeutungen begnügen, die bloß noch zeigen

¹ Der mündliche Vortrag, für den nur drei Viertelstunden übrig blieben, mußte hier abgebrochen werden.

sollen, wie uns nunmehr so manches, sonst und jedenfalls utilistisch Unverständliche in den kulturhistorischen Tatsachen und Forderungen der gerechten Vergeltung klar und durchsichtig wird:

1. Wir verstehen nun, weshalb gerechte Strafe unbedingt, mit unumgänglicher, innerer Notwendigkeit Schuld im Sinne der Tadelhaftigkeit voraussetzt. Weshalb gibt es nichts zu strafen, wo's nichts zu mißbilligen oder zu rügen gibt? Analytisch einfach: weil es ohne sittliche Schuld, d. h. also ohne fehlerhafte Subjektivität eben nichts zu objektivieren gibt!

Deshalb liegt auch in der geringfügigsten Strafe für das unbedeutendste Delikt, die mindeste Ordnungswidrigkeit, ein Tadel oder Verweis, der, wenn unverdient, zur empfindlichen Ungerechtigkeit wird. Für gewissenhaftes, pflichtgemäßes Benehmen kann keine Staatsraison Strafe verdient, also sittlich gerechtfertigt machen.

Und wir verstehen nun zugleich, weshalb jede Strafe höchstpersönlich verbüßt werden muß und eines Unschuldigen noch so freiwillige oder ersehnte „stellvertretende“ Abbüßung ein jeder Gerechtigkeit hohnsprechender Widersinn wäre: das verdiente, objektivierende Leid bliebe ungelitten und die erlittene unverdiente Pein könnte nichts objektivieren, nichts sühnen, nichts begleichen. . . . Also statt des harmonisierenden Ausgleichs der vergeltenden Gerechtigkeit eine doppelte Dissonanz, ein gedoppeltes Unrecht.

2. Wir sehen jetzt ein, weshalb absolute Strafandrohungen immer ungerecht sind, weshalb die maxima speziell sein sollen: gemäß der abgestuften Bedauerlichkeit der Rechtsgüterverletzungen, und das minimum ein durchaus Allgemeines (holländische Rechtserrungenschaft), auch für den schwersten objektiven Tatbestand (Mord usw.), weil die in dieser Tat verkörperte sittliche Schuld, also das sittlich zurechenbare und die Objektivierung erheischende Moment, minimal sein kann — und weshalb demnach auch die geringste Geldstrafe dennoch genaue Feststellung der konkreten Unentschuldbarkeit erfordert.

3. Weshalb die Individualisierung der Strafe eine unumgängliche Forderung der strafenden Gerechtigkeit ist: niemals kann man „soviel Jahre Gefängnis“ oder „Zuchthaus“, „so und soviel Mark Geldstrafe“ als solche verdient haben, sondern immer nur ein bestimmtes Quantum Leides, Tadel und Beschämung — welches je nach der persönlichen Empfindlichkeit (also bei Geldstrafen etwa des Vermögensbestandes) des zu bestrafenden Subjekts die qualitativ und quantitativ verschiedensten Maßnahmen fordert; und bei der Wahl der vielen gleich möglichen Strafmittel (denn Freiheitsbeeinträchtigung z. B. ist nicht Strafe, sondern Strafmittel) haben Spezial- und Generalprävention, erziehliche Einwirkung, das Interesse des Sträf-

lings und der Gemeinschaft ihr wichtiges, hier überwiegendes Wort mitzureden.

4. Warum und wieweit wirkliche, aufrichtige sittliche Reue, Gewissensbisse, als sühnender und insofern strafmildernder Umstand in Betracht gezogen wurde, wird und werden soll, weshalb von jeher gegolten hat: „Aufrichtige Reu verdient Verzeih“, „Reu ist auch Strafe“, „Reu macht die Seele frei“, „Qui se repent se punit“, „Reue straft sich selbst“, „Qui se repent est presque innocent“, „Reu und Verdruß ist des Zornes Buß“, „Reue vernichtet Schuld“, „Herzlich gereut ist genug gebüßt“ usw.,¹ wie denn auch „tätige Reue“ ihre strafmildernde Rolle in den alten Strafgesetzen mit ihren absoluten Strafbestimmungen gespielt hat, jedoch bei den relativen Strafandrohungen aus den Gesetzen verschwand und nun die richterliche Strafzumessung um so mehr beeinflusste. So konnte Westermarck in seinem „Origin and Growth of the Moral Ideas“ mit zahlreichen Belegstellen zeigen: „That repentance ought to be followed by forgiveness, partial or total, is a widely recognised moral claim“ und, so fügt er hinzu, „it is the sole ground on which pardon can be given by a scrupulous judge.“

Dies wird für uns wieder selbstverständlich, weil, wer seine Tat aufrichtig sittlich bereut, . . . sie eben ihrer objektiven Bedauerlichkeit gemäß bedauert. Mithin objektiviert die Reue autonom und von selbst, im geraden Gegensatz zum egoistischen Ärger und Verdruß über Entdeckung, Mißerfolg, Schande usw. Die rechte Reue will nicht nur alles verübte Übel möglichst wieder gutmachen, sondern auch weder absoluten noch relativen Vorteil von der Übeltat behalten, auch letzteren wieder wettmachen und somit büßen, leiden; sie führt zur Selbstanzeige, zur freiwilligen Meldung, bisweilen gar zum Ersehnen der ausgleichenden, sühnenden Strafe, und zwar auch dort, wo die wesentliche Funktion des objektivierenden Strafleides alles weniger als begrifflich verstanden und bloß intuitiv geahnt und empfunden wird.

5. Wir verstehen jetzt, weshalb die Belohnung der Tugend eine Entweihung wäre: weil eben die Liebe, die Gerechtigkeit im buchstäblichsten Sinne ihren Lohn, ihre Vergeltung in sich selber trägt, da ja das Wesen der Tugend kein anderes ist als die Selbstobjektivierung, die reine Objektivität selber.

Allerdings, Tugend und Verdienst verdienen Lob, Ehrung, Anerkennung, wie das Laster Tadel und Schande verdient. Tugend hat auch ihr Anrecht auf „Erkenntlichkeit“, auf Auszeichnung, Ehrenzeichen

¹ S. Wander, Sprichwörterbuch. Leider kommt Reue fast immer zu spät, „Reue ist ein fauler Schelm“ und „späte Reu ist selten treu“!

und Verehrung, gar Ehrenpreise vielleicht, aber nimmer im Sinne einer Bezahlung, einer Äquivalenz, eines ausgleichenden Lohnes. Es ist eine jener Feinheiten der Sprache, wenn sie die höheren, schon kaum mit Geld zu bewertenden Dienste nicht mehr bezahlt, sondern nur noch „honoriert“.

6. Wir begreifen jetzt den tiefen, wesentlichen und prinzipiellen Unterschied zwischen der Rache und der strafenden Gerechtigkeit, auch wo diese sich am Ende noch rächende, vindikative Gerechtigkeit nennen mag. Haarscharf und exakt lautet dieser Unterschied:

Rache ist subjektiv orientierte Vergeltung,
Gerechtigkeit rein objektiv orientierte Vergeltung.

Die Rache läßt das liebe Ich gelten, ohne sich um des anderen Schuld oder Verdienst, Recht oder Unrecht, verdientes oder unverdientes Maß des Leides zu kümmern; die Forderung der verdienten Strafe läßt Recht und Gerechtigkeit gelten, ohne sich um Ich oder Nicht-Ich zu kümmern. Alle Rachsucht und sogar alles noch so intensive Vergeltungsbedürfnis von Verletzten oder unbeteiligten Dritten oder Gemeinschaften kann auch kein Gran Strafe verdient machen — Vergeltung ist nie und nimmer gerecht, weil ein Vergeltungsbedürfnis vorliegt und sie fordert, sondern einem etwaigen Vergeltungsbedürfnis darf immer nur nachgegeben werden, insofern vorher ein Strafleid auch ohne jedes tatsächliche Vergeltungsbedürfnis objektiv verdient ist.

Und sogar dort, wo vergeltende Gerechtigkeit und selbstische Rache auf die gleiche Tat, auf das gleiche Maß hinauskommen sollten, klafft zwischen beiden ein himmelweiter Unterschied, der Unterschied zwischen Objektivität und Selbstzucht, zwischen Gut und Böse, Licht und Finsternis.

7. Wir verstehen nun auch genau das verhältnismäßige Recht und Unrecht der welthistorischen Talion, und woher deren Popularität stammt, bei den primitivsten Völkern und Kulturen wie bei den ausgebildeten Theoretikern, von denen hier statt aller nur Kant genannt sei.

Einerseits fordert die Talion zuviel, die völlige Identifizierung, die des Nächsten Verlust eines Auges nicht weniger schmerzlich empfindet als den des eigenen Auges. Das Recht, bzw. der Staat, fordert nicht diese absolute Nächstenliebe, das Recht kann und darf diese vom anständigen, rechtsordentlichen Staatsbürger nicht fordern oder voraussetzen, geschweige denn vom Delinquenten. — Andererseits erreicht die Talion bei weitem nicht die reine gerechte Objektivierung, insofern sie den Frevler nicht auf den objektiven, sondern bloß auf den zufälligen subjektiven Standpunkt des Geschädigten oder Ge-

töteten zwingt. Sie richtet sich lediglich nach dem äußeren Erfolg der Tat, statt nach dem darin verkörperten Grade der Schuld, nach der Gesinnung des Täters.

Einerseits also ist die Talion zu gut, zu erhaben für diese Welt; andererseits ist sie zu schlecht, zu oberflächlich, grob und „materiell“ für Recht und Gerechtigkeit.

Aber woher nun ihre tiefgewurzelte Volkstümlichkeit als einer Art höherer, als göttlich empfundener Volksjustiz, genau wie diejenige der imitierenden Strafen überhaupt?

Die rührt m. E. daher, daß diese Talions- und Imitationsstrafen Verbrechen und Verbrecher sittlich ironisieren, ironisch ad absurdum führen. Was ich meine ist dies: es gibt keine feinere und beißendere Form der Ironie, als das buchstäbliche Anführen und Übernehmen der Worte oder Gründe des Gegners — um ihn zu widerlegen. Man nimmt freundlich und willig einverstanden das eigene Wort, das er gern gelten lassen muß, auf, um es als Waffe gegen ihn selbst zu kehren. Dies nämlich nun geschieht in potenziertem Sinne bei Talion und imitierender Strafe: diese fügt sich schmiegsam der Maxime des Täters, krönt ihn zum Gesetzgeber (um ein bekanntes Hegelwort zu übernehmen), nach dem berühmten Spruche des Ulpian: *Quod quisque iuris in alterum statuerit, ut ipse eodem iure utatur. Quis enim aspernabitur idem ius sibi dici, quod ipse aliis dixit vel dici efficit?* Das heißt also: Jeder soll den Verhaltensregeln, die er anderen gegenüber als Recht eingesetzt hat, selbst unterworfen sein. Denn wer könnte als Unrecht zurückweisen, was er selbst anderen gegenüber als Recht hat gelten lassen?

Daher also die boshafte Freude, die alle Welt mit gutem Gewissen empfindet, wenn diese Gesetzgeberkrone zur Dornenkrone sich verwandelt, wenn die alte Bibelweisheit sich bewahrheitet: „Wer andern eine Grube gräbt, fällt selbst hinein“, wenn „der Betrüger betrogen“ wekommt und „Unrecht seinen eigenen Herrn schlägt“. Daher die unzähligen Pathelin, Tartuffe, Haman in der Weltliteratur. Wir gönnen dem heimtückischen Frevler von Herzen diesen ironisierenden Dreinfall, diese Schlappe in der Form des Erfolgs, der Konsequenz des eigenen Wollens, der eignen Maxime; um so mehr als das für ihn sich daraus ergebende Übel als ein selbstverschuldetes gewissermaßen, automatisch die verdiente sittliche Mißbilligung seines Verhaltens ihm drastisch leibhaftig einprägt: ist doch der edle Mensch derjenige, der anderen tut, wie er will, daß man ihm tue; ihm kann also nichts Besseres passieren als wenn ihm nach seiner eigenen Maxime begegnet wird. Und genau soweit diese Gegenseitigkeit, diese Reziprozität zuungunsten des Urhebers, zu seiner Beschämung, seinem Unglück oder Untergang ausschlägt, verdankt er dies

bloß seinem eigenen Mangel an Gerechtigkeit oder sittlicher Objektivität — und was er am Leibe zu spüren bekommt, ist im Grunde nichts als ... seine eigene Lieblosigkeit!

Die Talion vermag zwar Geschehenes nicht ungeschehen zu machen, aber wenigstens macht sie den bösen Willen ironisch durch seinen eigenen Sieg zuschanden.

8. Und endlich, last not least, sehen wir jetzt ein, weshalb die Todesstrafe den Forderungen vergeltender Gerechtigkeit widerspricht. Sie ist nicht ein Quantum verdientes, gebührendes, weil objektivierendes Leid, sondern ein Mischling von Talion (Leben um Leben) und Unschädlichmachung.

Die Talion wurde von der Objektivierungstheorie prinzipiell überwunden — „denn man überwindet einen Irrtum nie gründlicher als wenn man seinen Wahrheitskern reinlich herausschält“ (Windelband) ... und die Unschädlichmachung (etwa eines gefährlichen Wahnsinnigen oder wilden Tieres) kann niemals mehr fordern als (im Notfall, wo Einsperrung usw. unmöglich wäre) Tötung ohne jedes zu beabsichtigende Leid, gerechte Strafe niemals mehr als objektivierendes und insofern beabsichtigtes, gebührendes Leid ohne Tötung.

Der Tod, also der Lebensverlust, kann als solcher nicht Strafe, nicht das verdiente und beabsichtigte Leid, sondern bloß Strafmittel sein, genau wie Zuchthaus, d. h. Freiheitsverlust, oder Geldstrafe, d. h. Vermögenseinbuße. Und gerade als Strafmittel ist der Tod ein prinzipiell unmögliches — weil der Strafschuldige und das (als verdient beabsichtigte) Strafleid sich hier niemals finden können, nie zusammentreffen. Denn alles fürchterliche, unermeßliche Leiden des zu Tode Verurteilten vor dem Tode ist so wenig gemeint, absichtlich auferlegt, wie verdient. Es hängt von zufälligen Umständen ab, die mit Gerechtigkeit nicht das mindeste zu schaffen haben. Es ist eine leider unumgängliche, möglichst zu mildernde ... Zutat. Und jedes verdiente, als solches gemeinte, beabsichtigte, gebührende und objektivierende Leid bleibt notwendig ungelitten. Denn genau so wenig wie man seinen Tod erleben kann — hier hat der alte Epikur recht: solange wir da sind, ist der Tod nicht da, und wenn der Tod da ist, sind wir nicht mehr —, genau so wenig kann der zu Tode Verurteilte ein Gran verdientes, aufzuerlegendes Strafleid, also seine Strafe erleben. Die sog. Todesstrafe ist demnach vom Standpunkt der vergeltenden Gerechtigkeit ein absolut untaugliches Strafmittel — eine doppelte Ungerechtigkeit, eben weil hier wesensgemäß alles verdiente Leid ungelitten und alles erlittene Leid unverdient bleiben muß. Die ungeheuren sekundären Ungerechtigkeiten dieses antiquierten Talionsrudimentes mögen daneben unerwähnt bleiben.

Man braucht sich nur hineinzudenken in die unverdienten unbeabsichtigten, nicht als Strafe auferlegten Schrecken der Todesangst und Todesqual, die jedes gerechten oder abzumessenden Verhältnisses zur Schuld spotten — und in dies Fehlen jedes objektivierenden, gebührenden und aufzunötigenden echten Strafleides, um zu sehen, wie die heilige Justitia auf dem Schafott zu jenem „blind wütenden und kaltblütig mordenden Weibe“ wird, von dem Lipps einmal redet.

Zwar fehlt der integralen, unverbesserlichen Schlechtigkeit die Existenzberechtigung und hätte man dieser (aber auch nur dieser!) gegenüber das sittliche Recht zu töten, auch dann aber nur als sittliche Prävention (künftiger unsittlicher Wunschbefriedigung), mit nichten als „Strafe“!

Somit bedeutet für die Objektivierungstheorie die sittliche Rechtfertigung der Strafe als Forderung vergeltender Gerechtigkeit die sittliche Vernichtung der in Holland auch tatsächlich und rechtlich schon über ein halbes Jahrhundert überwundenen Todesstrafe.

4

PARTEI UND WELTANSCHAUUNG

Von Prof. Dr. Willy Hellpach, Heidelberg

Partei ist ein wesenhaft dialektischer Tatbestand. Das heißt: der Tatbestand einer Partei existiert immer nur dank der Existenz einer Gegenpartei. Eine Partei hört als solche auf zu sein, wenn die ihr entgegengesetzte Partei nicht ist. Die Wirklichkeit, hier wie in jedem dialektischen Verhältnis eine zwangsläufige Realisierung der Begrifflichkeit, kennt nirgends eine Partei. Ohne mindestens zwei einander entgegengesetzte Parteien kann auch eine Partei nicht vorhanden sein. Jede Partei lebt nur durch ihr Widerspiel.

Dies Widerspiel ist, gemäß dem Urbegriff der Dialektik, selber wieder eine Partei: eben die Gegenpartei. Es ist nicht etwa das Ganze im Gegensatz zu einer Partei! Partei, ein Lehnwort, bedeutet ja von Haus aus den Teil, das vom Ganzen Abgeteilte. Auch zwischen dem vom Ganzen Abgeteilten und dem Ganzen selber kann natürlich ein Gegensatz bestehen. Der Gegensatz kann sogar die Ursache der Abteilung sein. Dennoch wird damit niemals ein dialektisches Verhältnis gesetzt. Sondern das begriffliche Verhältnis eines Teils zum Ganzen bleibt zunächst ein „schlicht logisches“, um diese Unterscheidung aus Jonas Cohns „Theorie der Dialektik“ zu übernehmen. In den schlicht logischen Verhältnissen ist die Wirklichkeit keine zwangsläufige Realisierung der Begrifflichkeit, hier besteht noch größte em-

pirische Bewegungsfreiheit gegenüber dem Begriff. Der bloße Teil eines Ganzen kann zu diesem Ganzen unendlich viele wirkliche Beziehungen haben, deren Begriffe erst aus ihrer Wirklichkeit abgezogen werden können. Eine von diesen Beziehungen des Teils zum Ganzen kann auch die dialektische, die des Widerspiels sein, in das der Teil zum Ganzen gerät (oder das die Ursache seiner Abteilung ist). Dann tritt das Ganze zum Teil ins Verhältnis der Gegenpartei zur Partei. Und hiermit gerät die Wirklichkeit sogleich in zwangsläufige Abhängigkeit von der Begrifflichkeit: der Teil hat Parteidasein nur dadurch, daß und solange das frühere Ganze seine Gegenpartei bildet. Hört dies Verhältnis wieder auf, so hört auch das Partei-sein des Teils wieder auf.

Die Politik zeigt berühmte Beispiele, wo eine Bewegung, die gar nicht Partei sein wollte, zur Partei wird, indem das Ganze sich ihr als Widersacher entgegenwirft. Dieser Vorgang hat z. B. oft die Sekten betroffen. Wir stoßen hier auf ein anderes Lehnwort, welches dem Lehnwort „Partei“ nahe verwandt ist. Die Sekte bezeichnet das „Abgeschnittene“ wie die Partei das „Abgeteilte“. Manche Sekten streben Parteiwesenheit an, indem sie andere Gruppen oder das Ganze (ein Volk, eine Kirche, eine Kaste) zum Widerspruch und Widerstand herausfordern. Aber viele Sekten wollen nichts, als für sich ihren Anschauungen huldigen und ihren Bräuchen leben. Sie wollen in Ruhe gelassen sein. Auch gegen solche wenden sich oft andere Teile des Ganzen oder das Ganze selber. Die Sekte wird dann genötigt, Partei zu werden; viele Einzelnen, sonst indifferent, werden genötigt, Partei zu ergreifen — die Partei der Sekte oder die Partei des Ganzen oder der sektefeindlichen Gruppe. Oft wächst die Sekte dadurch an. Als Partei wird sie quantitativ so stark, daß das vormalige Ganze schon quantitativ nicht mehr als Ganzes wirkt, sondern nur noch als ein Teil (wenn auch vielleicht der noch immer größere) gegenüber dem anderen, entgegenstehenden Teil. Dies ist der Prozeß der Parteiung eines Ganzen, der z. B. in der Entwicklung der Demokratie aus ihren konstitutionellen Vorformen von größter Bedeutung ist. In diesen Vorformen wird noch vielfach die Fiktion aufrechtzuerhalten versucht, daß einer Partei (oder den Parteien) ein Ganzes gegenüberstehe, das nicht Partei sei, z. B. der Staat, dargestellt in der Krone; das Vaterland, vertreten durch die Regierung. In der Demokratie wird diese Fiktion überall fallen gelassen; das Ganze (das Volk, der Staat, das Vaterland) wird hier wieder zum wirklich Ganzen, das zwar über seinen Teilen, aber nicht außer ihnen und gegen sie ist. Die Partei begreift hier ihre dialektische Wahrhaftigkeit, sie weiß sich bestehend nur durch das Bestehen einer Gegenpartei.

In alledem spielen quantitative Faktoren entscheidend mit. Dies

gilt für jeden dialektischen Prozeß. Eine Antithesis, die der Thesis Existenz verleiht, muß stark genug sein, um dies zu leisten. Ob es sich um Intensität oder Extensität handelt — es gibt eine Quantitätsschwelle des dialektischen Gegensatzes, von der ab er erst wirksam wird. Auch dies lebt praktisch im Bewußtsein der politischen Parteien. Jede Partei fürchtet, wenn sie abnimmt, sie könne zur „bloßen Sekte“ werden. Das will heißen: so klein, daß kein Entgegentreten ihr gegenüber mehr ausgelöst wird. Sie weiß genau, daß sie eben damit aufhört, als Partei zu existieren. Es ist ihr dialektisches Ende, und das heißt: ihr wirkliches, weil ihr begriffliches. Eine Sekte jedoch hat kein Ende durch Quantitätsverlust. Da ihre Existenz von keinem Widerpart abhängt, so kann sie winzig klein werden, ohne ihre Eigenbedeutung, ihre Existenz einzubüßen. Genau wie jeder bloße Teil von einem Ganzen. Der schlicht logische Zusammenhang, der den Begriff der Sekte bestimmt, sagt über die Realisierungsbedingungen der Sekte überhaupt nichts aus. Nur der wesenhaft dialektische Zusammenhang, in den der Begriff der Partei gestellt ist, vernichtet erbarmungslos die Wirklichkeit der Partei dort, wo der Begriff der Partei aufhört.

Die Sekte bildet besonders gern einen Fall der Art, Weltanschauung zu vertreten. Ja, man kann sagen hören: jede Weltanschauung beginne als Sekte, d. h. der lehnwörtlichen Bedeutung gemäß als ein sich vom Ganzen absondernder Teil, der seine Weltanschauung pflegen wolle. Weltanschauung jedenfalls, ob sektenhaft oder sonstwie vertreten, ist kein wesenhaft dialektischer Tatbestand. Sie ist in ihrer Existenz nirgends an ihren Gegensatz gebunden, jedenfalls begrifflich nicht. Ihre Begrifflichkeit ist schlicht logisch abziehbar, sagt also über die Wirklichkeit nichts Zwangsläufiges aus — in der Wirklichkeit kann die Existenz einer Weltanschauung von der Existenz einer Gegenweltanschauung ebensowohl unabhängig wie abhängig sein. Dafür steht ein sehr großes Beispiel vor uns: die Existenz einer evangelischen Menschheit ist völlig unabhängig von der Existenz einer katholischen Menschheit, aber die Existenz einer protestantischen Menschheit ist allerdings weitgehend abhängig von der Existenz einer katholischen Menschheit — in der verwickelten Realität einer Weltanschauung sehen wir da Abhängigkeit und Unabhängigkeit vom Widerpart ineinander verflochten. Aus diesem Grunde hat man ja oft gesagt, das Evangelische sei ein Glaube, nur als Protestantismus sei es Partei. Gleichviel — Weltanschauung schlechthin gehört nicht zu den dialektischen Tatbeständen. Sie kann existieren und existiert wie oft ohne einen Widerpart. Ihr logisches Entstehungs- und Bestehensmerkmal ist der Unterschied, nicht der Gegensatz. Daher schließt sie die Möglichkeit der Toleranz ein. Denn Unter-

schiede können unendlich lange nebeneinander bestehen, ja sie sind die Voraussetzung aller Gliederung. Gegensatz aber schließt Intoleranz ein, schließt Toleranz aus: die Partei kann ihren wesenhaften Daseinszweck nur in der Überwindung ihres Widerparts suchen, in der Durchsetzung ihrer Forderungen gegen die Forderungen der Gegenpartei. Freilich vernichtet sie mit einer völligen Überwindung der Gegenpartei sich selber. Hier erfährt sie die tragische Notwendigkeit, die jeder Dialektik immanent ist — und emanant werden müßte, wenn nicht der dialektische Prozeß einer Synthesis aus Thesis und Antithesis zudrängte. Dies gehört zu seinen begrifflichen Merkmalen und dadurch auch zu den Merkmalen seiner Wirklichkeit. Was die Begrifflichkeit der Dialektik Synthese genannt hat, kennt die Wirklichkeit der Dialektik als Kompromiß. Möglich wird beides aber nur durch den (begrifflichen und wirklichen) Umlagerungsprozeß, der sich im dialektischen Ringen vollzieht; Part und Widerpart treten Positionen (Positionen im begrifflichen und Positionen im tatsächlichen Sinne!) aneinander ab. Damit leitet sich die Synthese — zugleich aber ihre eigene dialektische Neuaufspaltung ein, deren unendliche Fortsetzung zum Wesen des Dialektischen gehört.

Wenn es die dialektische Tragik der Partei ausmacht, daß die von ihr erstrebte Überwindung der Gegenpartei sie selber das Dasein kosten müßte, so gibt es für sie zwei Wege, auf denen sie sich der tragischen Furcht vor dieser dialektischen Konsequenz zu entziehen versucht. Der eine, auf der dialektischen Linie vorgezeichnete und damit das Gelingen der Parteierhaltung verbürgende Weg ist die Hinwendung zur Synthesis — zum Kompromiß. Er ist es, der jede reale Dialektik pragmatisch macht. Der andere, im Wesen der Dialektik noch nicht vorgezeichnete und notwendig zum Mißlingen der Parteierhaltung führende Weg ist die weltanschauliche Fundierung der Parteiforderungen. Auf ihm wird die reale Dialektik der Parteiung dogmatisch — und das heißt intolerant; sie wird es nicht von der Weltanschauung an sich her, die man sich unterlegt, denn die kann tolerant so gut wie intolerant sein, sondern sie wird es durch die Verwendung der Weltanschauung zum Parteizweck: diese Verwendung macht notwendig auch eine tolerante Weltanschauung intolerant. Weltanschauungsparteien sind notwendig intolerant, nicht weil sie Weltanschauungsparteien, sondern weil sie Weltanschauungsparteien sind. Partei geworden, dogmatisiert sich jede Weltanschauung — ja, jedes Dogma aller Religionsgeschichte ist ein Kind des Parteienzwistes — und nimmt sich freilich damit im selben Atem die Möglichkeit, weiter Partei zu sein, weil sie, dogmatisiert und intoleriert, keine Gegenpartei mehr dulden darf.

Diese weltanschauliche Dogmatisierung einer Partei tritt oft schon

im quantitativ einfachsten Falle ein, den die Wirklichkeit der Parteiung kennt: bei der Gerichtspartei.

Im Rechtsstreit besteht sehr oft, ja in der Regel die Parteiung nur aus zwei Widerparten, und jeder davon, jede Partei, nur aus einer Person. Es ist die klassische Simplität des dialektischen Prozesses „Partei“, die vor Gericht erscheint — und es ist kein Zufall, daß ja auch der „Prozeß“ wie die „Dialektik“ selber Erzeugnisse der Gerichtssphäre und aus ihr erst in andere Sphären, wie in die philosophische Logik, übertragen sind. Die Partei verfißt hier fast immer zunächst eine rein praktische Forderung, einen Anspruch aus dem Alltagsleben. Dieser konkrete Anspruch will sich durchsetzen. Die Entscheidung fällt ein im Gegenüber der Parteien nicht enthaltener dritter Faktor: der Richter, das Gericht. Dadurch ist hier der dialektische Prozeß der Parteiung überhaupt nur im Ansatz gegeben. Dann wird er durch den überparteilichen Spruch vernichtet. Wenigstens gilt dies dort, wo die eine Partei „Recht bekommt“. Ein solcher Spruch löst die Parteiung auf: die völlig unterlegene Partei hört auf, als Partei zu existieren, und damit hört auch die völlig siegreiche auf, Partei zu sein. Etwas anders liegt es, wenn der Richter zum Vergleich kommt. Der Vergleich ist die dialektische Synthesis, das Kompromiß, worin die Parteien am Leben bleiben. Er läßt die Möglichkeit einer dialektischen Neuaufspaltung offen, wenn auch nicht vor Gericht. Wie dem auch sei, der gerichtliche Parteienvergleich ist die pragmatische Lösung eines Parteiengegensatzes. Ihr gegenüber liegt im Instanzenprozeß, der auf das Recht-bekommen einer Partei ausgeht, mindestens die Tendenz der Dogmatisierung des Rechtsstreites. Es gibt nur wenige Objekte, deren Wert die Aufwände eines durch sämtliche Instanzen getriebenen Prozesses aufwiegt: Aufwände an Zeit, Geld, Geisteskraft und Nervenkraft. Nach der ersten Reichsgerichtssitzung, der ich als Zuschauer beiwohnte, sagte mir ein erfahrener Jurist: diesen Palast hat schon mancher verlassen, in der Tasche den gewonnenen Prozeß samt dem zerstörten Leben. Es war die Entgegnung auf meine Bemerkung, wieviele wohl diesen Palast verließen, die mit ihrem Prozeß endgültig auch ihr Leben verloren haben. Im Instanzenzuge schiebt sich das Recht-bekommen schlecht-hin immer mehr vor das Recht-bekommen in der besonderen Rechtssache. Der eigene parteiliche Rechtsanspruch wird zum Recht als solchem absolutiert (ich setze dieses völlig genügende Wort bewußt an die Stelle des sprachlich unmöglichen und sinnhaft überflüssigen, modischen Barbarismus „verabsolutiert“). Die eigene Überzeugung, Recht zu haben, die zu Anfang sogar noch kritisch sein kann (denn mancher Rechtsstreit wird anhängig gemacht, nicht weil man sich unbedingt im Recht glaubt, sondern damit die fragliche An-

gelegenheit überhaupt einmal rechtmäßig entschieden werde), dogmatisiert sich mehr und mehr zum unbedingten Recht-haben und dieses (absolute) Recht fordern. Jede Dogmatisierung ist ja Absolutierung eines Bedingten. Und damit ist sie zugleich Intolerierung. Der dogmatisierte Rechtsucher sucht nicht mehr sein Recht, sondern das Recht, das er auf seiner Seite sieht, während er das Unrecht auf der Gegenseite wähnt. In der äußersten Zuschärfung ist es der Fall des Michael Kohlhaas. Und jeder Querulant zeigt uns die weltanschauliche Ausweitung und Vertiefung seines Rechtsfalles, seine Absolutierung, Dogmatisierung, Intolerierung. Wer nicht für ihn ist, der ist nicht bloß wider ihn, sondern wider das Recht, wider das Rechte, wider das Gute, wider die sittliche Weltordnung, wider Gott; verdient, daß er bekämpft, verachtet, zertreten werde. Das volle Verhältnis von Dogma und Häresie stellt sich her. Und Querulanz ist, wie wir heute wissen, keine Geisteskrankheit ursprünglichen Sinnes, sondern sehr oft reaktive Abnormisierung eines sehr sensitiven, einmal objektiv verletzten oder im Stich gelassenen Rechtsgefühls. Sie ist stetig mit der normalen, fürs gesunde Rechtsleben erwünschten, ja notwendigen Rechtssensitivität verbunden, so übersteigert sie schließlich darüber hinauswächst.

Um den Querulanten, ja um jeden seinen Rechtsfall dogmatisierenden, also absolutierenden und intolerierenden Rechtssucher bildet sich leicht eine Partei. Zuerst nur selber Partei, setzt er gleichsam Jahresringe an. Besonders gern geschieht das freilich, wo, wie im Strafprozeß, die Fiktion waltet, daß es gar keine Parteien gebe, sondern dem Beschuldigten das Ganze, nämlich die Majestät des Rechts, des Staates, des Volkes gegenübersteht. Die deutschen Namen „Staatsanwalt“ und „Rechtsanwalt“ schließen diese fiktive Selbstabsolutierung der Gerichtsparteien ein. Darum fordert eine bestimmte Rechtsschule ja auch die Reform des Strafprozesses im Sinne eines wirklichen Parteienprozesses. Wie gewaltig die Massenparteibildung um den Angeklagten und den Ankläger hier werden kann, hat in Deutschland der Fall Hau, in noch großartigerem, politisch erheblichem Ausmaße aber in Frankreich der Fall Dreyfus offenbart. Die Dreyfusade hat zu der reißendsten und leidenschaftlichsten, quantitativ größten und qualitativ unduldsamsten Parteiung geführt, welche die französische Nation seit der großen Revolution erlebt hatte; der Riß, die Verfeindung, die Verfemung zwischen Dreyfusards und Antidreyfusards ging jahrelang mitten durch die Stände, die Klubs, die Freundschaften, die Geselligkeit, ja mitten durch die Familien. Man weiß, daß der Kampf schließlich zur endgültigen Befestigung der dritten Republik ausgeschlagen ist, deren letzte ernstliche Erschütterung er war. In dieser politischen Parteiung um einen Rechtsfall hat die bürgerliche

Linke, der liberale Radikalismus, vorher fast völlig pragmatisiert, gewisse weltanschauliche Fundierungen wiedergewonnen: von neuem als Torwächter des Ethos von Liberté und Justice, von Egalité und Fraternité sich fühlend, hat er unmittelbar nach dem Dreyfushandel den Kulturkampf um die Trennungsgesetze mit ihrem radikalen Laizismus voll eines Elan vital aufgenommen, der bei rein pragmatischer Beurteilung der Dinge schwerlich aufzubringen gewesen wäre.

So tritt uns der Gegensatz zwischen Pragmatismus und Dogmatismus der Parteilung schon im Prozeß ums Recht und seine Parteilung, ob sie anerkannt oder versteckt sei, entgegen. Freilich gelangt er hier nur zur vollen Entfaltung, wenn die Gerichtsparteiung sich politisch auswächst. In den originär politischen Parteilungen kann derselbe Gegensatz zwar ganz im Hintergrunde bleiben, ebensowohl aber das Feld völlig beherrschen. Schon an dieser Stelle wollen wir den Satz aufstellen, daß in der Atmosphäre des politparteilichen Pragmatismus die Dialektik des Parteilungsprozesses sich am reinsten und dauerhaftesten erhält, während sie durch weltanschauliche Begründung oder gar Dogmatisierung des Parteilbens bis zur Unkenntlichkeit gehemmt oder abgebogen wird. Lassen Sie uns die Stichhaltigkeit dieser These zuerst an der Erfahrung prüfen und dann als theoretische Notwendigkeit begreifen.

Der politische Erdball weist in der Gegenwart zwei Pole auf, von deren einem das größte Kraftfeld dogmatisierter, von deren anderem das größte Kraftfeld pragmatisierter Politik ausstrahlt. Diese beiden Pole heißen Moskau (= Dogma) und Washington (= Pragma). Auf den ersten Blick gewahren wir, daß sich an ihnen völlig paradigmatisch die Tatbestände studieren lassen, die sich aus den Begriffsnotwendigkeiten dialektischer oder undialektischer Prämission ergeben.

Die Staatsform des gegenwärtigen Rußland ist eine dogmatische Despotie in ihrer Qualitätsfigur und eine dogmatische Oligarchie in ihrer Quantitätsfigur. Das heißt: die völlig unkritische, glaubenssatzmäßige Überzeugung vom Segen oder der einfachen Notwendigkeit einer auf despotische Methoden gestützten Gruppenherrschaft ist gleichzeitig Motiv und Gestalt des Sowjetsystems; das System betrachtet sich als eine Weltsendung und die Meister des Systems sind von dieser Weltsendung durchdrungen. Es handelt sich nicht um Despotie aus individueller Dämonie, die sich mit einer Staatstheorie verbrämt, an die sie selber nicht glaubt, nur um sich irgendwie schein sachlich zu legitimieren — sondern um reine Diener am System, die gestern Lenin und heute Stalin heißen und morgen anders heißen werden, analog etwa den Päpsten der römischen Kirche, die an den Versuchen persönlicher Dämonie (z. B. durch die Borgias) ohne Zweifel zugrunde gegangen sein würde; die Unwiderstehlichkeit des papalen

Absolutismus ex cathedra, also des Vatikanums, lag in der absoluten Sachlichkeit dieser Dogmatisierung gegeben — das individuelle Dasein Pius IX. ist genau so ein Dasein der individuellen Entsagung gewesen (etwa im Unterschied von einem Ludwig XIV. oder Napoleon) wie das Dasein Lenins; ja, Pius hat persönliche Ambitionen am ehesten besessen, solange er liberal war — als sie vernichtet waren, ward er von der reinen dogmatischen Sache der Vollendung des papalen Absolutismus besessen. Ich möchte glauben, daß hierin eine wesentliche Ursache dafür liegt, warum das sowjetrussische System auch weiterhin aller Prognosen über seinen Zusammenbruch und seine Unmöglichkeit spottet. Oberflächlich gesehen, erscheint der kollektive Träger des Systems als Partei. Aber die individuellen Träger, die bisher am Ruder waren, wissen es viel besser. Sie wissen, daß ihr System wahrscheinlich verloren wäre, wenn es einräumte, ein Partei-system zu sein. Darum dulden sie keinerlei Gegenpartei, auch nicht den Keim und nicht den Schein einer solchen. Das ist der tiefste Sinn des Kampfes gegen die Oppositionen, zuletzt gegen die von Trotzki getragene. Die sowjetistische Despotie hat die dialektischen Zwangsläufigkeiten des Parteibegriffes in der Tat völlig begriffen. Sie weiß, daß auch die stärkste Partei die Existenz einer Gegenpartei bejahen muß, um als Partei selber zu bestehen, und daß aus dieser Bejahung der Antithesis die Reinheit der Thesis durch die Dialektik zur Synthesis hin unweigerlich bedroht wird. Synthesis darf nicht sein, soll nicht sein, darum darf auch Antithesis schon nicht sein. Daher die unerbittlich dogmatistischen Unterdrückungsverfahren gegen den leisesten Aufbau einer parteilichen Aufspaltung und deren dialektische Verhängnisse. Synthesis darf nicht sein, darum setzt man sich mit keiner Opposition zusammen und auseinander — was ja die beiden Teilfunktionen einer dialektisch gearteten Wirklichkeit sind. Dogma und Dialexis schließen sich aus. Jedes Dogma muß sich absolutieren und intolerieren, wenn es sich nicht preisgeben will. Es kann Widerspiel und daraus fließendes Kompromiß nicht als Lebensprozeß seiner selbst dulden, denn es wäre sein Ablebensprozeß. Darum darf es in Sowjetrußland so wenig wie im römischen Katholizismus „Richtungen“ geben. Für Richtungen bleibt im Protestantismus und in der Demokratie gesorgt — die darum einander so wesensverwandt sind.

Protestantismus und Demokratie sind die beiden Säulen der nord-amerikanischen Union. Kürzlich erst wieder hat ihr Volk diese Auffassung besiegelt: Al Smith wurde schon darum nicht gewählt, weil er katholisch war. Menschlich populärer als seit langem irgendein Bewerber und gar als sein Gegenkandidat Hoover, war er nach dem (dann katastrophal bestätigten) Urteil aller Kenner dieses Volkes zur

Aussichtslosigkeit verurteilt, weil sein Katholisch-sein die eine jener beiden Grundvoraussetzungen negierte. Katholizismus und Pragmatismus schließen sich aus. Pragmatismus aber ist das politische Lebewesen der Vereinigten Staaten. Er ist überhaupt angelsächsisches Gewächs, man möchte sagen, er gedeiht in der angelsächsischen Lebensluft zu solcher Exemplarität, wie die Birke im Nordlande oder die Palme in den Tropen, wie die Gemse in den Hochgebirgen und die Wachtel im Flachlande. Als vor einem reichlichen Menschenalter der Pragmatismus sich philosophisch gründete, hatte er seine exemplarische Vertretung in Oxford und Harvard, das heißt: an dem für Alt-England und dem für Neu-England repräsentativen Schauplatze. Wir könnten ihn auch in seiner politischen Erscheinungsform am altenglischen Beispiel studieren. Denn auch das in der Formel Tory und Whig ausgedrückte Herrschaftssystem war eminenter politischer Pragmatismus. Jedoch bietet „Neu-England“, Nordamerika, heute einen doppelten Vorzug für solche Untersuchung: seinen Aufstieg zum Primat als Weltmacht und sein Verharren im Zweiersystem seiner Parteilung. Beides ist für Alt-England unwiederbringlich dahin. Als Lord Grey im August 1914 sein Reich in den Weltkrieg führte, hat er endgültig England an die zweite Stelle in der Welt, und in England Labour an die jeweils zweite Stelle hinter Tory oder Whig gerückt. Ob aber Labour-Party, gewiß vom Dogmatismus der russischen oder österreichischen Bruderpartei weitab, dennoch sich einem puren Pragmatismus eingliedern und ausliefern wird, ist zweifelhaft. Das altenglische Beispiel besäße somit nicht mehr die klassische Durchsichtigkeit des nordamerikanischen.

Hier ist die reine Dialektik des Parteienprozesses unangefochten, jeder Ansatz zu einer dritten Partei neben der republikanischen und demokratischen kläglich im Sande verronnen. Hier wird klassisch offenbar, daß die Dialektik politischen Geschehens als eines Parteilungsprozesses sich am mühelosesten mit dem Pragmatismus politischen Geschehens deckt. Die beiden nordamerikanischen Parteien haben überhaupt keinen platonischen Grundsatz, der sie unterschiede. Jede Idee, jede politische Wesensgestalt fehlt ihnen. Schon ihre Namen zeigen es an: unbekümmert um die Idee der Bezeichnung sind die Demokraten als Partei dort entstanden, wo man gegen den Norden die Beibehaltung der Sklaverei verteidigte und noch heute am zähesten sich gegen jede wirkliche Gleichheit zwischen den Rassen stemmt, im Süden. Der Name Republikaner ist völlig inhaltslos, denn kein Mensch ficht in Nordamerika die Staatsform der Republik an und keiner muß sie besonders verteidigen. Es wäre ebensogut, wenn die Parteien sich einfach die „Einen“ und die „Anderen“ nennen würden. Warum das Volk heute die Einen und morgen die Anderen

ans Ruder bringt, entscheiden neben tausenderlei Praktiken, mit denen wir den Begriff Pragmatismus nicht belasten wollen, die Losungen der Stunde. Der altenglische Whig Lord Bryce setzt an einer der bedeutendsten Stellen seines großen Werkes über die Demokratien auseinander, wie man, an unseren Maßstäben messend, das politische Alltagsleben der Union als einen korrumpierten Wirrwarr zu beurteilen geneigt sein könne, der mit Staatsverantwortung und Staatskunst kaum etwas zu schaffen hat — und wie dennoch dieses nordamerikanische Volk in den Losungen der geschichtlichen Stunde fast immer das Rechte für seine Zukunft getroffen habe. Vermutlich hängt dies doch damit zusammen, daß dieses Volk sich seinen puren Pragmatismus durch keinerlei europäischen Ideenimport hat umnebeln lassen, so wenig wie die römische Kirche sich ihren puren Dogmatismus sich pragmatisch aufweichen ließ. Nichts macht so stark und so sicher, als großen Grundbegriffen unweigerlich treu zu bleiben.

Höchst primitive Techniken der Wahl halten das dialektische Spiel zwischen den Einen und den Anderen lebendig. Dies gilt ja auch für das Wahlsystem Altenglands mit seiner Simplizität des einfachen, relativen Mehrheitssieges. Dieses System sagt gewissermaßen: wenn ihr so dumm und halsstarrig seid, euch in mehr als zwei Parteien gegenüberzutreten, dann habt ihr es verdient, daß unter Umständen zwei Drittel von der relativen Zufallsmehrheit des einen Drittels (etwa 35 gegen 33 und 32 unter 100 Stimmen) besiegt und beherrscht werden; in der klaren Dialektik des Zweiparteienaufmarsches aber fällt ja die relative Mehrheit mit der absoluten zusammen (51 gegen 49). Die ganz altfränkisch föderative Zählung der Kandidatenstimmen bei der nordamerikanischen Präsidentenwahl vergrößert ebenso primitiv den Sieg und die Niederlage, was ja im Herbst 1928 wieder beinahe grotesk in Erscheinung trat. In der Dialektik des Lebens müssen die Thesen und Antithesen sehr simpel sein. Jedenfalls ist ohne diese Simplizität keine Demokratie möglich, denn psychologische Voraussetzung des demokratischen Herrschaftssystems ist die Gleichberechtigung der Simplen mit den Differenzierten im Votum. Die Demokratie glaubt gewissermaßen, platonisch gesprochen und doch sozusagen in Umkehrung von Platons Tugendenlehre, daß die Gerechtigkeit aus der natürlichen Gleichheit der Seelenteile als Harmonie sich ergebe. Sie setzt den primitiven Instinkt gleichberechtigt neben das intellektualisierte Verstehen, triebhaftes Interesse neben raffinierte Eingeweihtheit. Sie glaubt, daß im Staate Armut und Ahnung so wertvoll seien wie Bildung und Besitz. Aus diesem Grundsatz heraus erfordert alle Demokratie eine einfache Staatskunst. Die Schweiz und Nordamerika sind klassische Zeugnisse dafür. Wahrscheinlich macht jede Demokratie damit dämonische Staatsmänner unmöglich

oder macht es ihnen jedenfalls recht schwer. Dafür geht sie dem Auf und Nieder aus dem Wege, das mit dem Vorrecht der Dämonie untrennbar verbunden ist, der Nachfolgelosigkeit des Genies, und sichert der Stetigkeit des temperierten Durchschnitts den Vorrang. Was vorzuziehen sei, entscheiden, handelnd oder duldend, schließlich immer die Völker selber — in dieser Hinsicht ist alle Geschichte demokratische Entscheidung, auch wo sie die Wendung zur Despotie nimmt.

Die Vereinigten Staaten krönen aber ihren Pragmatismus mit einer Institution, die einzigartig in der Welt ist. Sie sind das einzige Reich, welches die Fiktion eines überparteilichen Staatsoberhauptes nicht kennt. Man kann sagen, ihr Präsident ist die als Synthesis eingesetzte Antithesis der Parteithesis selber. In der Wahl siegen die Einen gegen die Andern, nach der Wahl ist der Erwählte der Einen zugleich der Repräsentant der Andern, nämlich aller geworden, ohne daß er aufhörte, der Vertrauensmann der Einen zu bleiben. Dies letztere unterscheidet das nordamerikanische Präsidium der Republik völlig vom französischen und vom deutschen. Es kommt nicht auf die Einzelheiten an. Aber ganz grundsätzlich trennt das deutsche und französische System, dem Vorbild der konstitutionellen Monarchie folgend, die Funktion des Staatsoberhauptes (als einer in Frankreich politisch schwachen, in Deutschland politisch starken Instanz) von der Funktion des leitenden Staatsmannes: des Ministerpräsidenten, Kabinettschefs. Das französische und deutsche Freistaatsoberhaupt, genau wie der Fürst in den konstitutionellen Monarchien und den Demokratien mit monarchischer Spitze — kommt in die pflichtmäßige Lage, während seiner Amtszeit heute diese und morgen jene Partei ans Ruder lassen zu müssen. Und in der schweizerischen Eidgenossenschaft, in der — wie in Nordamerika — Oberhaupt und Regierung zusammenfällt, gibt es überhaupt keine Parteiregierung, sondern nach einer Art von „Gouvernementsproporz“ setzt sich der siebenköpfige Bundesrat aus den Parteien zusammen, gleichsam ein proportionaler Spiegel des Parlaments und des Volkes; der Bundespräsident, jährlich wechselnd, ist (genau wie in der eidgenössischen stark nachgebildeten badischen Praxis der badische Staatspräsident) eine rein repräsentative und kabinettsitzungstechnische Spitze, von der größte parteipolitische Zurückhaltung erwartet wird. Dies alles heißt, thetisch gewertet: eine Überparteilichkeit wird in den Vereinigten Staaten gar nicht gewünscht oder unterstellt. Auch an der Spitze nicht. Man kann auf sie verzichten, weil, wenn Sie mir gestatten, es so auszudrücken, die Unterparteilichkeit stark und sicher genug ist. Die Basis der Pyramide — die Volksmasse — ist parteilich nicht verhaftet. Sie kann von heute auf morgen zur Gegen-

partei hinüberwechseln, wenn sie der Herrschaft der einen Partei müde ist. Dies ist so wie in Alt-England es war und noch teilweise ist. Das Volk, so hat man es ja im Bilde ausgedrückt, legt sich auf die andere Seite — sei es, um Schlaf zu finden, sei es, weil die Seite, auf der man im Augenblick liegt, einschläft.

Und beides: keine Überparteilichkeit der Spitze, weil Unterparteilichkeit der Basis: beides ist allerdings nur bei der Herrschaft des politischen Pragmatismus möglich! Nur sie gestattet dieses Herumlegen der Masse von rechts nach links, von links nach rechts, von einer Seite auf die andere Seite (denn die Kategorien „rechts“ und „links“ haben allenfalls noch in England einen Sinn, aber gar keinen mehr in den Vereinigten Staaten). Nur wenn die politische Entscheidung, das *Votum*, eine Entscheidung der Stunde ist, können dieselben Millionen sie heute republikanisch und morgen demokratisch, heute torylike und morgen whiglike treffen. Sowie eine Politik sich dogmatisiert und die Parteien Darstellungsformen von Bekenntnisinhalten werden, hört das Herumlegen auf. Diese Mobilität gründet in Relativität. Jede Absolutierung, unausweichliche Folge der Dogmatisierung, ist Intolerierung auch gegen sich selber: man erlaubt sich keine Seitensprünge mehr — Dogmatisierung ist Absolutierung ist Intolerierung ist Petrifizierung, ist Erstarrung. Aufweichungen solcher Erstarrung sind dann nur in der Taktik der Parteien, namentlich in der Taktik der parlamentarischen Parteirepräsentanten, der Fraktionen, denkbar. Das österreichische Beispiel ist klassisch dafür. Zwei Weltanschauungsparteien von nahezu gleicher Stärke beherrschen hier die Lage, Christlichsoziale und Sozialdemokraten, neben ihnen bedeutet alles Sonstige nur ein Grüppchen. Beide verändern weder ihren Anhängerbestand noch ihr Programm: da keine das Programm wechseln kann, weil es dogmatisch verwurzelt ist, so kann auch keine Anhängerschaft in größeren Maßen sich dem anderen Programm zuwenden: jede „schwört“ auf ihr Programm. Das Tauziehen bleibt auf remis, dogmatisiert, absolutiert, intoleriert und petrifiziert stehen sie sich gegenüber. Nur die parlamentarische Taktik erlaubt Auflockerungen — etwa von Otto Bauer zu Karl Renner auf der sozialistischen, von Ignaz Seipel zu Streeruwitz auf der christlichen Seite. Österreich ist das typische Beispiel dafür, daß Dogmatik und Dialektik des Parteienprozesses einander ausschließen.

Und Deutschland?

In Deutschland herrscht, politisch, seit tausend Jahren die Fülle, oder wenn Sie wollen, die Wirrnis; selbst in den Zeitläuften strengster äußerlicher Ordnung die wirrste innerliche Unordnung. Auch unser Parteiwesen hat diese ehrwürdige Erbschaft der deutschen Geschichte angetreten. Es zeigt das Spektrum unseres historischen Atlas — auch

in der eigentümlichen Disharmonie der Quantitäten, d. h. der Ex- oder Intensitäten, in denen das qualitativ Verschiedene auftritt. Wir haben völlige Dogmatisierung neben völligem Pragmatismus — genau wie wir Föderation haben bei Größenverhältnissen, die ihrer spotten und zu Hegemonie drängen, denn kein Föderationsstaat der Erde besitzt oder duldet, ausgenommen Deutschland, ein Preußen — begrifflich gesprochen einen Gliedstaat, der rund drei Fünftel des Flächenraums und der Volkszahl des Reiches in sich vereinigt. Wir sind auf jeder Linie das Volk und sind auch der Staat des Beieinander dessen, was sich ausschließt. Wahrscheinlich ergibt es sich hieraus, daß wir mit den Griechen die Schöpfer der größten Philosophie der Menschheit, und mit den Griechen die Träger der erbärmlichsten Politik der Menschheit sind. Denn was sich ausschließt zu vereinigen, ist ein Bemühen, das die Denkkraft befruchtet, aber der Tatkraft spottet. Die Deutschen haben den Schöpfer des Kritizismus hervorgebracht, und kein Volk vermenschet in seinem politischen Leben so unwirklich die Erscheinung mit dem Ding-an-sich, wie sie; die Deutschen schenkten der Menschheit den Schöpfer der historischen Dialektik, und kein Volk hat sich der natürlichen Dialektik so hartnäckig versagt, wie sie.

Den Begriff „Weltanschauung“ haben die Deutschen leider so verwässert, wie die Franzosen den Begriff „Race“ (Rasse) oder die Anglikaner den Begriff „scientific“ (wissenschaftlich). Dies Verschulden ist auf deutscher Seite um so beklagenswerter und unverzeilicher, als jener Begriff — Weltanschauung — überhaupt nur im Deutschen existiert, also von uns geschaffen worden und damit unsere Verantwortung für ihn doppelt groß ist. Er umschließt eine Synthesis von Philosophie und Religion, führt diese beiden in dem ihnen Gemeinsamen unter vollem Bewußtsein ihrer ursprünglichen Gegensätzlichkeit zusammen: man kann kantischer oder spinozistischer, aber auch katholischer oder buddhistischer Weltanschauung sein. Erst vor kurzem hat der deutsche Jesuit Peter Lippert ein Büchlein unter dem Titel „Die Weltanschauung des Katholizismus“ veröffentlicht — die Kirche selber räumt also durchaus ein, daß in ihrem Glauben auch eine Weltanschauung stecke. Eine wunderbare, ihrer wahrhaft würdige dialektische Leistung der Deutschen: diesen synthetischen Begriff der Weltanschauung aus dem thetischen der Religion und dem antithetischen der Philosophie zu bilden! Aber welche Selbstentwürdigung dieser Würde! wir müssen von „liberaler“ oder „agrarischer“ Weltanschauung lesen, von „völkischer“ oder von „demokratischer“. Alles dieses ist Unsinn und Unsitte.

Denn von Weltanschauung, wenn dieser wertvolle Begriff überhaupt einen Eigenwert bewahren soll, darf nur dort gesprochen werden, wo ein echtes Weltbild in den Versuch einbezogen wird, die Fragen

nach dem Grund, Sinn und Zweck unseres Menschendaseins zu beantworten und aus der Antwort Forderungen für Gehalt und Gestalt, Pflicht und Verzicht unserer Lebensführung herzuleiten. Ein Weltbild: dazu gehört eine bestimmte Überzeugung von der Struktur und Natur des Universums, also eine kosmologische Überzeugung, in die ja auch die ontologische Ansicht vom Urverhältnis zwischen Stoff und Geist und damit ebensowohl die eschatologische vom Verhältnis zwischen Zeitlichem und Ewigem, wie die anthropologische vom Verhältnis zwischen Leib und Seele eingeschlossen ist. Die Antwort auf diese Fragen kann schließlich skeptisch, agnostisch lauten, aber es muß eine Antwort sein, der ein Bemühen um Antwortfindung vorausgegangen ist. Einen Dispens von dieser Antwortsuche kann keine Weltanschauung erteilen, keine wirkliche Weltanschauung kann die Antwort freigeben. Es ist unmöglich, Überzeugungsschrist zu sein bei materialistischer Auffassung der Welt. Es ist ebenso unmöglich, auf eine thomistische Naturdeutung das Kantische Sittengebot aufzupropfen. Die katholische Kirche weiß wohl, warum sie mit dem großen Taufpaten unserer Gesellschaft keinen Frieden machen kann, wenn sie ihn auch heute gerechter würdigt; sie weiß überhaupt, daß sie die Ansicht über die Natur nicht freigeben kann, so viel bequemer das wäre, sondern daß für ihre Glieder der Weg ins Reich der Gnade mitten durch die Präambula der Natur führt, die eben darum auf den Eintritt ins Reich der Gnade hin wegweisend stilisiert, katholisch stilisiert sein muß. Jedoch, die Einzelfragen, ob die zweckmäßigste Grundlage eines Staatswesens oder einer Gesellschaftsordnung die Landwirtschaft sei, oder ob bestimmte Rassen bestimmte Eigenschaften haben, die sie zur Leitung des Staates besser befähigen als andere, oder ob die Übertragung der Staatsgewalt an die Masse oder ob das freie Spiel der individuellen Kräfte die leistungsfähigste Form der Staats-, der Wirtschaftsgestaltung sei — die agrarische, völkische, demokratische, liberale Doktrin läßt sich mit den mannigfachsten Ansichten vom Sein und Werden des Kosmos verbinden.

Freilich läßt sich auch jede dieser Fragen bis in die Tiefe weltanschaulicher Konsequenzen hinuntertreiben. Die völkische Lehre kann Wendungen oder Gründungen darbieten, die mit der christlichen Lehre nicht mehr vereinbar sind (wenn sie etwa die moralische Minderwertigkeit bestimmter Rassen behauptet); Liberalismus wird es mit christlicher Kirchentreue vermutlich immer sehr schwer haben, Demokratie mit gewissen Erscheinungsformen des Christentums leichter als mit anderen. Darum sind auch gewisse Staatstheorien vorzugsweise auf dem Boden gewisser Philosophien und andere auf dem Boden anderer gewachsen. Aber Ursprung und Wesen soll man nie durcheinander werfen; denn geistesgeschichtliche Verkettungen können

durchaus zeitlich begrenzt sein und sich später lösen. Die katholische Kirche hat sich selber lange Zeit für wesentlich monarchistisch gehalten, und eigentlich erst seit Leo XIII. ist in ihr die wesentliche Unbeteiligung an dieser Frage der Staatsordnungsspitze endgültig durchbrochen. Sie steht heute vor dem noch schwereren Problem, von einer noch wesensengeren Bindung, nämlich der Bindung ans unbedingte Privateigentum, loszukommen. Es erhebt sich eben politisch die Hauptfrage, wie weit man eine weltanschauliche Verwurzelung staatsanschaulicher, gesellschaftsanschaulicher, wirtschaftsanschaulicher Überzeugungen treiben soll: es handelt sich nicht um gegebene, sondern um aufzugebene (positiv oder negativ aufzugebene) Zusammenhänge, um Zusammenhänge, die man suchen oder meiden, herstellen oder beseitigen kann.

In der Entscheidung hierüber ist nun das deutsche Parteiwesen von immer grundsatzloserer Opportunität des Augenblicks geworden. Eine einzige Partei in Deutschland hält an ihrer unbedingt weltanschaulichen Verwurzelung fest: das Zentrum. Seine Weltanschauung ist die christliche (betontermäßen: nicht die katholische), wer sie nicht teilt, kann ihm nicht angehören. Nicht einmal der deutsche Parteikommunismus gründet (im Unterschied vom russischen) ähnlich bestimmt in materialistischen Lehren, er läßt christlich überzeugten Parteigängern durchaus sein Tor offen, und in der Sozialdemokratie ist das Bekenntnis zum kosmologischen Materialismus ganz verblaßt, die religiösen Sozialisten bilden eine von der Partei durchaus geduldete Gruppe. Die Volkskirchenbewegung ist großenteils sozialdemokratisch; der historische Materialismus ist auf den Rang einer dialektischen Theorie der Gesellschaftsverfassung zurückgedrängt. Es gehört geradezu zur Existenzproblematik der heutigen stärksten Partei (für die 1928 fast ein Sechstel aller Deutschen und fast ein Drittel aller deutschen Wähler gestimmt haben) daß sie weltanschaulich entwurzelt und auf dem Wege zum politischen Pragmatismus ist: den ihr anhängenden Schichten (die auch soziologisch nicht mehr einheitlich arbeiterschaftlich sind, sondern viele Angestellten- und Beamtenexistenzen umfassen) einen möglichst hohen Lebensstandard und Staatseinfluß zu erkämpfen. Vielfach ist die Meinung, die Partei habe damit auch zu viel an ethischem Schwung eingebüßt. Werturteile stehen uns hier nicht zu; daß die Erlösung der menschlichen Gesellschaft von der Klassenherrschaft, der Sprung aus der Notwendigkeit in die Freiheit und verwandte Formulierungen der dogmatischen Epoche des Sozialismus heute eine immer geringere Rolle, kaum noch eine ornamentale spielen, ist Tatsache.

Ähnlich steht es in den Parteien, die aus dem Liberalismus hervorgegangen sind. Ihr weltanschauliches Rudiment wird von der „Geistes-

freiheit“ dargestellt, also einem an sich schon mehr negativen als positiven weltanschaulichen Begriff, dessen Negativität um so blasser wurde, je vorsichtiger die Autoritätsmächte in der Unterdrückung des von ihnen mißbilligten Geistes geworden sind. Folter und Scheiterhaufen, Kerker und Bann gehören einer fernen Vergangenheit an, nackte Gewalt gegen den Geist zu setzen, ist im Abendlande überall eine fragwürdige Sache geworden; sogar der wirtschaftliche Boykott erweist sich meistens als schwierig. Andere Sorgen der Menschen sind brennender geworden, die geistigen Leidenschaften seltener; Schulgesetz- und Konkordatsfragen demonstrieren es vor unseren Augen, daß große Volksbewegungen mit dem tatsächlich oder angeblich in seiner Freiheit bedrohten Geist heute nicht zu entfachen sind. Die festgefrorenen Gegensätze aus den Epochen der großen Geisteskämpfe wirken noch am ehesten weiter, wie sich 1925 bei der Weigerung vieler evangelischen Demokraten, für Marx als Reichsoberhaupt zu stimmen, überraschend kundgetan hat. Beim Schmutz- und Schundgesetz 1926 ging der Riß mitten durchs freigeistige Lager: man konnte sich nicht darüber einigen, ob der Geist bedroht werde und ob das, was bedroht werde, Geist sei. Ähnlich steht es heute in der Beurteilung der Zensur. Man wird es, abseits jeder parteiischen Stellungnahme als einen tragischen Fehler der liberalen Welt bezeichnen dürfen, daß sie niemals die Freiheit des Geistes schlechthin und damit den schrankenlos freien Wettbewerb im Geistigen (wie sie ihn im Wirtschaftlichen lange Zeit schützte) gefordert hat. Schutzbedürftig war ihr immer nur ein bestimmter Geist. Die wahrhaft panische Furcht vor einer geistigen Konkurrenz wie derjenigen der Gesellschaft Jesu ist einer der historisch eindrucksvollsten Belege dafür. Ich habe das zu meinem Befremden noch 1924 erfahren, als ich wegen der um die Nachfolge Joseph Geysers in Freiburg entstandenen Schwierigkeiten in meiner damaligen Eigenschaft als badischer Unterrichtsminister wegen einer der Societas Jesu angehörigen, sehr bedeutenden Figur bei Politikern der Mitte sondierte. In dieser ganzen Mitte, die man parteitechnisch gesehen vom linken Flügel der Deutschnationalen bis zu den Demokraten einschließlich spannen darf, gibt es heute kein positives weltanschaulich bindendes Moment noch Motiv. Was manchmal, selten genug, weltanschaulich aufleuchtet, gleicht ein wenig jenem Spiegelglanz der abgetragenen Stellen eines Anzugs, der vom Schimmer des neuen Gewebes so sehr verschieden ist. Ich selber habe erfahren müssen, daß Versuche, etwa die bürgerliche Demokratie protestantisch zu vertiefen, von ihr ablehnend aufgenommen werden. Man scheut, was irgendwie nach weltanschaulicher Dogmatisierung der Partei aussehen könnte — denn man treibt längst im Fahrwasser des politischen Pragmatismus, der bei der demokratischen Partei

mehr ein Staatspragmatismus („Weimarer Verfassung“ — demokratische Republik), bei der Deutschen Volkspartei mehr ein Wirtschaftspragmatismus ist.

Aber es gibt in Deutschland auch keine weltanschaulich einheitlich fundierte „Rechte“ mehr. Es gibt eine Handvoll Völkischer, welche den im wörtlichsten Sinne „unbekannten Gott“, nämlich eine altgermanische Götteridee suchen, die uns ja nur in christlichen Übermalungen hinterlassen ist. Der Anteil evangelisch wurzelnder Konservativer an der Hauptpartei der Rechten, die ja die zweitstärkste im letzten Wahlergebnis geblieben ist, ist heute zweifellos wesentlich kleiner als an der alten deutschkonservativen Partei. In der neuen offiziellen Führung, dem Hugenbergkreise, sind echte weltanschauliche Bindungen so wenig erkennbar, wie in dem ihm gegenüberstehenden Lambachkreise. Beide Kreise hegen eine Art von konventionellem Patronat für die evangelische Kirche; aber die maßgebenden Figuren beider Kreise verraten in jeder Kundgebung, daß sie im Grunde so wenig Weltanschauung haben wie die maßgebenden Figuren der Linken. Ihr Wirtschafts- und Gesellschaftspragmatismus ist viel wesentlicher, ist vielmehr Struktur für sie als ihre Christlichkeit, die vielmehr Arabeske ist. Daran ändert (vor unsern Augen) auch die „Fascisierung“ der Rechten nichts. Im Gegenteil.

Und damit ist unsere Betrachtung, welche sich am deutschen Objekt so sehr in den Alltag zu verlieren schien, an einer Wendung, die ganz überraschend zum Weltgrundsätzlichen zurückfindet.

Der Fascismus nämlich, von dem sich heute ein sehr großes Lager abendländischen Jungvolks faszinieren und fascisieren läßt, tut diese psychologische Wirkung wesentlich darum, weil er der erste vollbewußt auftretende politische Pragmatismus von Stil auf dem europäischen Festlande ist. Eine große deutsche Generation hat ein halbes Jahrhundert hindurch auf den Pragmatismus der englischen Politik als auf ein Vorbild geblickt; von seiner Nachfolge ist sie durch zwei biologische Tatbestände äußerlich abgeschnitten worden: das Uraltwerden Wilhelms I. und das Frühsterben Friedrichs III. Innerlich aber lag es so, daß dieser Idealpragmatismus schon auf dem Schlachtfelde von Königgrätz durch Bismarcks dämonischen Realpragmatismus zu Boden geschlagen war. Von da an bis zum 20. März 1890 ist die deutsche Nation durch die größte pragmatische Staatsschule gegangen, die sich erdenken läßt — denn nichts kann undogmatischer sein als Bismarcks Staatskunst, selbst den Kulturkampf hat er ganz pragmatisch begonnen, geführt und beendet. Seine eigene Bekehrung (durch den Verlust Marias von Thadden) gab ihm nicht etwa eine weltanschauliche Wurzelung seiner Politik, sondern die weltanschauliche Wurzelung seiner persönlichen Sendung — ein Besitz, um den

Friedrich der Große ein Leben lang ohne wirklichen Abschluß genommen und um den Napoleon I., wahrscheinlich zu seinem Unheil, sich nie gekümmert hat. Aber der Pragmatismus Bismarcks war zugleich Dämonie, schloß damit jede Nachfolge im Mittelmaß aus und blieb hierdurch der Nation als Erbschaft versagt. In diesem ungeheuren Schatten ist auch die einzige Pflanzung eines neuen echten Pragmas in der zweit-wilhelminischen Zeit, Friedrich Naumanns Synthese von Demokratie und Kaisertum, nur zu einem stark verkümmerten Bäumchen gediehen, nachdem Naumann selber seinen weltanschaulichen Ausgangspunkt, die christliche Wurzelung des Sozialismus, verlassen hatte. Erst Mussolini hat seit 1923 wieder das Beispiel einer Staatsidee und Staatspraxis aufgerichtet, die ihre Richtigkeit und ihre Pflichtigkeit von einem einzigen Ursprunge herleitet: der Vergangenheit seiner Nation — und an einem einzigen Maßstabe mißt: der Zukunft dieser Nation, anders formuliert, am Geblühthaben und am Wiederblühen des eigenen Volkes durch den Staat.

Mussolini will weder die Menschheit von etwas erlösen (wie die Russen) noch den Fascismus zur Nachfolge, als ein Staatsideal empfehlen — das hat er ausdrücklich von sich gewiesen, und er denkt ebensowenig daran, den Staat dem Christentum unterzuordnen, wie es oberflächlich manchmal scheinen könnte; auch das Christentum, Glaube, Kult, Ethos, Kirche, ist ihm nur Mittel für den primären Zweck: sein Italien, das aus großer Vergangenheit als Staat eine große Zukunft als Staat herleiten und schaffen soll. Seine jüngsten Kundgebungen, die den Widerspruch des Papstes auf den Plan gerufen haben, lassen daran keinen Zweifel. Das einzige Dogma, das er absolut und intolerant glaubt und verfißt, ist der Satz von der Größe und Blüte seines Landes.

Darin freilich kommt die Relativität alles Pragmas zum Vorschein, das nie wirkliches Dogma werden kann. Als das römische Imperium sich weltanschaulich fundierte — mit der Adoption der Stoa als einer Art Reichsphilosophie —, wuchs es notwendig über jede völkische Schranke hinaus zur Identifikation mit Erdkreis und Menschheit schlechthin: *Urbi et Orbi* ward als letztes Ziel die *Humanitas* eingeprägt, wenn Sie wollen, unterstellt. Der Nationalismus jedoch, der als oberstes Gesetz nur die eigene Nation kennt, verträgt überhaupt keine Weltanschauung über sich oder unter sich, denn es kann keine geben, die etwas so Relatives absolutieren könnte — er ist auf den Pragmatismus angewiesen, dessen weltanschauliche Wesenheit es ausmacht, keine zu haben. Dieser Pragmatismus gestattet ihm, die eigene Nation am Maßstabe ihres autonomen Gelingens und Gedeihens zu messen. Und das ist, in demokratischen Ordnungsformen statt in fascistischen, ja auch der wahrhaft einzige Maßstab des nordamerikani-

schen politischen Pragmatismus. Begreiflich genug! Denn wenn es die größte Schwierigkeit jedes Pragmatismus ausmacht, für sein Handeln eine über die Laune der Stunde hinaus gültige Richtschnur zu finden, ohne in eigentlich metaphysische Bindungen sich zu verstricken, so ist heute zweifellos die Nation, das Volkstum, das Vaterland die Norm, die instinktiv von vielen am willigsten als verbindlich anerkannt und als Richtschnur des Verhaltens angenommen wird. Der Nationalismus ist der typische, ist der repräsentative Pragmatismus dieser Epoche; er wird es mehr und mehr — man denke an China, Ägypten, Indien — auf der ganzen, auch auf der morgenländischen Erde.

Und dennoch, welcher Unterschied in der Parteienfrage — der unsere ganze dialektische Grundlegung in Frage zu stellen scheint!

Denn Italien kennt nur eine „Partei“ wie Rußland — die darum aber längst keine Partei mehr ist, sondern sich mit dem Staate selber identifiziert: das Fascio. Und das Verführerische für große Teile der abendländischen Jugend, das der Fascismus ausstrahlt, ist gerade auch diese Überwindung des Parteiwesens, das diese Jugend fast nur noch als Unwesen empfindet, durch ein Staatsvolk, welches seine Größe nur auf einem Wege sucht. Hier aber liegt ohne Zweifel der Irrtum, in den der epigonale Fascismus sich verstrickt, indem er das Lebensgesetz des originalen Fascismus sich selber zutraut.

„Den“ Weg, den einen, einzigen zu Größe und Blüte irgendeiner irdischen Einrichtung vermag nämlich immer nur Einer, ein Einziger zu weisen. Nicht zwei überragende Menschen können sich über einen Weg verständigen, noch weniger zwanzig oder zweihundert. Daß mehrere, ja viele sich über einen Weg einigen, ist nur unter dogmatischen Voraussetzungen möglich, die eine ganze Reihe möglicher Wege von sich aus ausschließen. Dies zeigt die römische Kirche und der russische Kommunismus (wenn auch praktisch unter hartem Ringen) — und das Gegenstück zeigt der Protestantismus (der stetige Entfaltungen immer nur im Banne ganz großer Einzelner gehabt hat, im Alltag aber zersplitterte), und das wird eines Tages der Fascismus zeigen, in dem die pragmatischen Wege zur Größe und Blüte Italiens unversöhnlich auseinander weichen werden, sobald sein Schöpfer sie nicht mehr eindeutig, und das heißt einwillig, autokratisch vorzeichnet. Der angelsächsische Pragmatismus aber schließt die Weisheit in sich, daß das Zweierlei die sparsamste Erscheinungsform des Vielerlei ist. Wenn man daher vom Sowjetsystem sagen kann, seine Existenz hänge daran, das Aufkommen einer Gegenpartei zu verhüten, weil seine Dogmatik absolut und intolerant sein muß, so wird man vom Fascismus mit ebenso großer Bestimmtheit sagen können, seine Existenz hänge daran, für das rechtzeitige Aufkom-

men einer Gegenpartei zu sorgen, weil seine Pragmatik ohne dieses dialektische Entwicklungsmoment mit der Stunde des Fortfalles der Autorität Mussolinis ins Chaos des Vielerlei abgleiten müßte.

Darin ist die Tatsache enthalten, daß ein Staat überhaupt nur mit zwei Arten regiert werden kann: von Einem, oder von Parteien. Die Geschichte kennt keine dritte Lösung; denn das (gerade nach unserer Untersuchung) scheinbar Dritte, das einen Staat (oder eine staatarartige Institution wie die Kirche, eine Stadt, einen Orden) regierende Dogma drängt schließlich immer wieder einer jener beiden Lösungen zu: der autokratischen oder parteidialektischen, wobei es sich in der ersten erhalten, in der zweiten niemals erhalten kann, denn Dialektik und Dogmatik schließen sich wesentlich aus. Die römische Kirche ist aus innerster Folgerichtigkeit nach der sachlichen auch zur persönlichen Absolutierung ihres Dogmas im päpstlichen Absolutismus über Glaube und Sitte geführt worden; und die russische Entwicklung steht vor der Alternative einer dogmatischen Aufweichung durch Zulassung mindestens einer Zweiflügelung der Staatspartei oder der erneuten Inkorporierung ihrer Dogmatik in einem Diktator.

Diktatoren sind, je wie man will, Geschenke der historischen Vorsehung oder des biologischen Zufalls; denn sie sind ja nur eine Variante des genialen Menschen, den man weder suchen, noch züchten, noch ernennen kann. Die Frage, ob man auf den Einen warten oder es, solange er ausbleibt, mit dem Zweierlei versuchen solle, ist darum letzten Endes eine Frage der Lebenseinstellung überhaupt. Wer fürs Dasein des Einzelnen wie der Gemeinschaft das absolut Irrationale bejaht: Wechsel, Abenteuer, Wirrnis, Glück und Sturz — der mag auf den Einen setzen. Wer eher dem Satze Montesquieus zustimmt: „Heureuse la nation, dont l'histoire est ennuyeuse!“ oder dem Werturteil von Bryce über die Schweiz: „Ein langweiliger Staat, aber er ist blühend und zufrieden“, kurzum wer die Stetigkeit im Dasein wünscht, der wird sie im Ausgleich der widerstrebenden Richtungen suchen müssen. Politische Richtungen haben aber selber nur Bestand, selber nur Stetigkeit, wenn sie einigermaßen fest organisiert, nicht jedem Zufall ausgeliefert, kurzum wenn sie Partei geworden sind. Ohne Parteien gibt es keine stetige Entwicklung irgendeines Gemeinwesens. Die Partei ist einfach die lebendige Erscheinungsform der Meinungsverschiedenheiten über den Staat: sie wird nur dort zeitweilig überflüssig, wo das Ingenium eines Einzelnen alle Meinungsverschiedenheiten zeitweilig zu überbrücken — oder zu unterdrücken vermag, und dieser epochale Fall ist, geschichtlich gemessen, immer nur episodisch.

Jeder Staat also, der nicht Despotie ist, hat Parteien. Es fragt sich nur, was für welche ihm am bekömmlichsten sind. Denn auch Partei-

bildung ist nicht bloß gegeben (das ist sie auch), sondern aufgegeben. Sie will gestaltet sein. Sie läßt sich gestalten. Sie wird (das ist wiederum gegeben!) dauernd gestaltet: wenn nicht zweckmäßig, so un Zweckmäßig, wenn nicht begabt, so unbegabt, wenn nicht von Berufenen, so von Unberufenen. Soll man für Parteien Weltanschauungen suchen, oder sie den Interessen überlassen? Ist die Partei staatswertvoller als dogmatisches oder als pragmatisches Gebilde?

Wir finden die Antwort wieder auf dem Boden der reinen Theorie. Wir wissen:

Im strengsten Sinne dogmatisch kann keine Partei der Welt sein, denn damit hört sie auf, Partei zu sein: das deutsche Zentrum weiß wohl, warum es sich nicht katholisch-dogmatisch, sondern christlich-weltanschaulich fundiert und überdies Toleranz und Parität proklamiert! Die Monopolisierung einer Partei als staatstragende Macht (und damit ihre Entparteiung) setzt ein Dogma oder einen Diktator voraus. Über einen Diktator ist es Widersinn, die Theorie zu bemühen, wie es Widersinn ist, um einen Diktator die Praxis zu bemühen. Dieser Fall scheidet aus. Die Wahl steht, soweit sie Wahl ist, praktisch wie theoretisch, nur zwischen Dogma — d. i. Nicht-Partei — und Partei. Auf der Erde ist gegenwärtig nur ein politisches Dogma von weltgeschichtlicher Kraft sichtbar und wirksam: das marxistische. Es regiert das russische Reich. Jeder Versuch, ihm weitere Reiche zuzuführen, ist mißglückt; zünftigst noch an dem (in manchen Voraussetzungen sehr tauglichen) Objekt China. Sunyatsens Vermächtnis ist nationaler Pragmatismus. Daß Moskau damit nicht paktieren wollte, weil es als Träger seines Dogmas nirgends paktieren darf, hat ihm China gekostet. Die völlig zerfahrene Lage im deutschen Kommunismus erweist Deutschland als viel weniger für bolschewistische Dogmatisierung taugliches Objekt. Und begreiflicherweise: die entscheidende Schicht ist hier schon durch die Dogmatisierung jahrzehntelang hindurchgegangen und hat sie bereits überwunden. Wir betrachteten das am Beispiel der Sozialdemokratie. Man kann sagen: der deutsche Sozialismus hat seine Dogmatik in einem Menschenalter politischer Opposition verbraucht.

Ein anderes politisches Dogma ist in der Welt nicht sichtbar. Damit bleibt der Welt, der kein Genie ersteht, nur die Parteiung als staatstragende Kraft. Auch der deutschen Welt.

Alle deutschen Parteien, außer dem Zentrum, sind weltanschaulich entwurzelt. Es fragt sich, ob sie bemüht sein sollen, neue weltanschauliche Wurzeln anzusetzen — oder ob sie sich selber resolut aus weltanschaulichem Boden in rein pragmatischen Boden umpflanzen sollen. Für die Entscheidung dieser Alternative sagt die weltanschauliche Lage folgendes aus:

Es gibt heute im Abendlande keine massenanziehende, massenbeherrschende Weltanschauung außer der christlichen. Alles sonst ist in Auflösung, auch der Materialismus. Jede Weltanschauung für sich suchende Partei kann sich nur dem Christentum zuwenden. Damit wählt sie dieselbe Weltanschauung, auf die das Zentrum sich gründet. Damit hört sie weltanschaulich auf, sich wesentlich vom Zentrum zu unterscheiden. Es wären sozusagen gleiche Nenner vorhanden; die Brüche unterschieden sich nur durch ihre Zähler — das heißt, durch das, was nicht weltanschaulich ist, das heißt durch das politische Pragma. $\frac{4}{5}$ verhalten sich zu $\frac{2}{5}$ bekanntlich genau so wie 4 zu 2; die gleichen Nenner heben sich auf, die Zähler sind das wesentliche. Wenn man etwa einwendet, der Nenner eines freien Protestantismus sei vom katholischen Zentrumsenner wohlunterschieden, so ist dem entgegenzuhalten, daß der freie Protestantismus sich nirgends als weltanschaulich verbindende Macht erwiesen hat, sondern überall als weltanschaulich auflösende, und daß jeder positive Protestantismus faktisch (und notwendig) in der politischen Wirksamkeit dank dem gleichen Nenner an die Seite des Zentrums gerät, wie noch die Erfahrung beim bayerischen Konkordat bestätigt hat und die Erfahrung bei einem preußischen Konkordat erneut bestätigen wird.¹ Zwischen jeder Partei, die sich christlich-weltanschaulich unterbaut, und dem christlich-weltanschaulich unterbauten Zentrum würden nur pragmatische Gegensätze bestehen.

Dies zwingt zu der Schlußfolgerung, daß die Pragmatisierung unseres Parteiwesens unser Schicksal ist. Möglich, daß dieses Schicksal auch das Zentrum erfaßt; Anzeichen dafür sieht jeder Kundige; möglich jedoch, daß das Zentrum weltanschaulich standhält. Dann wird es unvermeidlich auch weiterhin in allen außerchristlichen Staatsproblemen die pragmatische Freiheit haben, sich bald auf diese und bald auf jene Seite zu legen, für jede Mehrheitsbildung entscheidend zu bleiben. Nur christlich-weltanschauliche Mehrheiten wird es vielleicht nicht mehr aufbringen. Bei diesem Versuch werden sich aus Besorgnis vor dem dogmatischen Hintergrunde des Zentrumschristentums und seinen Intoleranzfaktoren, m. a. W. vor der römischen Kirche, die sich ja selber zur dogmatischen Intoleranz als einem ihrer Wesens- und Lebenselemente bekennet, pragmatische Mehrheiten gegen das Zentrum zusammenballen. Solche Mehrheiten (badisch „Großblockkonstellationen“ geheißen) haben sich im kleinen während der letzten Jahre wiederholt gezeigt. An dieser antidogmatischen Pragmatik ist im großen das letzte Reichsschulgesetz gescheitert. Daher die tiefe, innere Erregung und Erschütterung, welche dies Ereignis bei der Zentrumspartei ausgelöst hat.

¹ Ist inzwischen eingetreten.

Wird sich aber die Pragmatisierung des deutschen Parteiwesens bis zu der Weisheit des Zweierlei, als der sparsamsten Form des Vielerlei durchzwingen? Unmöglich, solange das Zentrum sich weltanschaulich behauptet. Überhaupt stehen wir hier praktischen Irrationalien gegenüber, welche die Grenze der politischen Theorie bezeichnen. Dennoch wage ich es, Sie auf ein bemerkenswertes Symptom hinzuweisen: die ganz aktuellen Versuche des Jungdeutschen Ordens und der Front 1929 sowie ihr hauptsächlicher Widerhall in der Deutschen Volkspartei und der deutschen Demokratischen Partei lassen die Möglichkeit erscheinen, daß neben je einer Partei rechts und links der Mitte (Deutschnationale und Sozialdemokratie) noch eine Partei in der Mitte außer dem Zentrum entsteht. Wir hätten dann erst einmal ein zweimal Zweierlei, eine Art Parteienquadrille, die für den dialektischen Umlagerungsprozeß der parteiischen Positionen sehr bedeutsam werden könnte. Und nun scheint mir das Überraschende zu sein: auch gesetzt den andern Fall, nämlich Auflösung des Zentrums, taucht nach allem Ermessen eine Zweimalzwei-Figur der Parteiung auf. Dann nämlich würde sich aus großen Teilen des Zentrums und der übrigen bürgerlichen Parteien eine konservative Volkspartei bilden, der in der Sozialdemokratie eine radikale Volkspartei gegenüberstände; rechts von der konservativen Volkspartei aber würde eine dem heutigen Staat feindliche äußerste Rechte mit einer dem heutigen Staat feindlichen kommunistischen Äußerstlinken korrespondieren, wie es sich schon heute in der beständigen Kooperation zwischen Kommunismus und Nationalsozialismus im Parlament abzeichnet. Bei dem ersten Zweierlei hingegen werden diese beiden Radikalgruppen vermutlich die heute positiv irrelevanten Störungsanhängsel bleiben.

Alle Theorie hat das Recht, an Prognosen sich selber zu versuchen. Beim goldenen Jubiläum der Kantgesellschaft werden wir feststellen können, ob die Prognosen, die ich aus der wesenhaften Dialektik der Parteiung herzuleiten gewagt habe, sich bewährt haben. Bis dahin ist vielleicht auch stichhaltig untersucht, ob die berühmte These unseres Taufpaten, welche dem persönlichen Handeln das Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung als Norm setzt, nicht auch das Ende jeglichen dogmatischen Schlummers in der Politik bedeutet — und wie weit sie die echte Normgebung gerade auch für das politische Pragma bereits einschließt. Heute, im Silberlichte dieses 25. Geburtstages, lassen Sie es mich als eine epochale Leistung der nach dem größten deutschen Denker benannten Gesellschaft bewerten, daß sie diesen Anlaß gewählt hat, um der in Deutschland zwei Menschenalter hindurch sträflich vernachlässigten, ja verwahrlosten politischen Theorie ihrerseits Daseinsrecht zu leihen. Wir, die wir dazu unser Scherflein beisteuern durften, sind, wie ich glaube, alle demütig genug,

um die Unzulänglichkeit dieser Anfänge zu ermessen und um die Nachsicht der Öffentlichkeit, zu der wir sprechen, zu bitten. Auch die Manen Immanuel Kants mögen uns diese Nachsicht schenken. Dennoch macht das Wagnis unserer Gesellschaft dem Geiste ihres Patrons keine Unehre. Denn Kant war wahrlich kein weltferner und lebensfremder Träumer. Ja vielleicht ist in gar keinem Denker die Ehrfurcht vor der Wirklichkeit so echt und tief gewesen und hat so wesentlich am Bau seiner Lebensleistung mitgewirkt, wie bei ihm. Zur Wirklichkeit selber aber gehört nicht nur das Wirken, sondern auch das Betrachten: die Reflexion vor und nach der Aktion. Ich wage es hier auszurufen: auch die deutsche Politik muß viel mehr echte Reflexion treiben und echter Reflexion lauschen, wenn sie zu echten Aktionen fähig werden und echte Aktiven ernten will! Oder lassen Sie mich, für denselben Gedanken, dem ersten Pragmatiker des angelsächsischen Weltreiches jenseits des Atlantischen Ozeans, lassen Sie mich dem Mitschöpfer der Vereinigten Staaten, Benjamin Franklin, das Schlußwort geben, der in einem herrlichen Gleichnis seinen Mitarbeitern die Mahnung zurief: „Die Augen eines Meisters können mehr wirken, als seine beiden Hände.“

5

ETHISCHE NORMEN UND POLITIK

Von Professor Dr. Hans Freyer, Leipzig

Die politischen Lehren Machiavellis haben in der Ethik der nachkantischen Systeme und in der idealistischen Geschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts eine merkwürdige Auferstehung erlebt. Natürlich ist es nicht der echte Machiavelli, es ist nicht der klassische Renaissancebegriff der Machtmoral und der Staatsräson, der vom deutschen Idealismus rezipiert wird. Es ist eine verklärte Gestalt des Machiavellismus, die hier aufersteht. Daß bei Fichte, bei Hegel, bei H. v. Treitschke eine moralische Rehabilitation des Schriftstellers und Patrioten Machiavelli erfolgt, ist nicht das wesentliche; obschon es von symptomatischem Wert ist. Das Wesentliche ist, daß der Idealismus der deutschen Bewegung von seinen eignen Voraussetzungen aus zu einer realistischen Philosophie der Geschichte des Staates und der Macht vorstößt. Damit rücken Machiavellis Thesen, die für das naturrechtliche Denken lauter Irrtum und Frevel waren, auf einmal in den Rang mindestens relativer Wahrheiten auf. Die Giftigkeit, die Härte, die Unmoralität seiner Lehre wird weiter gesehen. Sie wird gelegentlich als brutale Dialektik der sittlichen Welt denkerisch ausgekostet. Das Wagnis, das darin liegt, zu Machiavelli Ja zu sagen,

wird lebendig gefühlt und zum Teil als Wagnis genossen. Aber in dem Gift wird das Heilgift entdeckt; in der Härte die Notwendigkeit der Sache gesehen; in der Unmoralität eine wesentliche, wohl gar eine höhere Stufe der Sittlichkeit erkannt.

In den Schriften des späteren Fichte scheint dieses Bündnis zwischen Idealismus und Machiavellismus noch relativ äußerlich geschlossen; nur für die Dauer einer bestimmten geschichtlichen Stunde und nur unter dem Zwang einer extremen politischen Situation. Das werdende Reich der Vernunft soll sich, da es um seine Existenz ringt, der politischen Methoden des empirischen Staates uneingeschränkt bedienen dürfen. Es soll die Machtpolitik der andern mit ihren eigenen Waffen schlagen dürfen. Wie Fichte den Zwang als Mittel zur Freiheit immer anerkannt hat, so erkennt er — unter dem Drucke der Not und gleichsam zum letzten Male auf Erden — die Staatsräson als Mittel zur Verwirklichung des Vernunftstaates an. Das ist zunächst mehr eine jähe Willenslösung als eine gedankliche Lösung des Problems. Es ist mehr heroisch als philosophisch gedacht.

Aber schon bei Fichte bleibt das nicht das Einzige. Erst recht nicht bei Hegel und den Historikern, die auf ihn folgen. Die Einsicht, daß der Staat eine sittliche Größe, daß er aber zugleich wesentlich Macht sei, daß also die Macht einen geistigen Gehalt und die Staatsräson eine moralische Würde habe, geht aus den grundlegenden Kategorien dieses Idealismus, nämlich aus seinem Begriff der Individualität, der Geschichte, der Vernunft, des Konkreten, mit Notwendigkeit hervor. Nicht unabhängig von den geschichtlichen Situationen von 1806 und 1813, aber doch weit über diese Situationen hinausgreifend, wird die neue Lehre vom Staat als geschichtlichem Subjekt und vom sittlichen Wert der Machtpolitik gewonnen. Alle Denker seit Schleiermacher arbeiten an dieser tiefsinnigen Verschmelzung von Idealismus und politischer Wirklichkeit mit. Hegel und Ranke vollenden sie nur. Indem die Welt in allen ihren Schichten als sittlicher Kosmos, die Geschichte als Reich der sich entfaltenden Individualitäten, die Wirklichkeit als durchgängig vernunfttätig konstruiert wird, wird der Machtstaatsgedanke in die idealistische Ethik eingegliedert. Jene spezifisch deutsche Einstellung zum Problem des Machiavellismus bildet sich, die Meinecke ausführlich geschildert hat. Machiavelli wird nicht mehr bloß moralisch gerettet, sondern er wird ethisch legitimiert.

Für Hegel steht diese Erkenntnis längst vor der Vollendung seines Systems als historisch-politische Einsicht fest. Besonders in der Verfassung Deutschlands liegt sie fertig vor. Der Staat ist wesentlich Träger des geschichtlichen Sinns. Er hat ein sittliches Mandat. Darum sind die Gesetze seines Bestands und seiner Kraftentfaltung als Notwendigkeiten im Sinngefüge der geistigen Welt anzuerkennen. Hege-

lisch gesprochen: „die Wahrheit, die in der Macht liegt“, ist zu begreifen. Das ist bereits der neue idealistisch vertiefte Machiavellismus. Während Machiavelli selbst und die ganze ältere Lehre von der Staatsräson den Dualismus der moralischen Normen und der politischen Notwendigkeiten offen zugab, ist Hegel so kühn geworden, bereits die Tatsache des Konflikts zu leugnen. Er unternimmt es, die Pflicht der staatlichen Selbsterhaltung ethisch zu sanktionieren und die Schichten des Moralischen und des Politischen als Stufen einer niederen und einer höheren Sittlichkeit übereinander zu bauen.

Das vollendete Hegelsche System zieht aus dieser Entscheidung lediglich die Konsequenzen. Terminologisches Symbol dafür ist die Trennung des Begriffs der Moralität von dem der Sittlichkeit. Man muß sich immer gegenwärtig halten, daß die Paragraphen 330 bis 350 der Rechtsphilosophie, in denen das Prinzip für die politische Gerechtigkeit im besonderen Wohl des bestimmten Einzelstaates gefunden wird, in denen dem Staat das Recht zugesprochen wird, seine Unendlichkeit und Ehre in jede seiner Einzelheiten zu legen und immer über seinen Stipulationen zu stehen, — man muß sich gegenwärtig halten, daß diese Paragraphen das Schlußstück bilden in einem dialektischen System der Ethik, das mit dem formellen Recht beginnt, und das in der subjektiven Moralität nur seine Mitte, d. h. seine Antithese hat.

Vor allem aber leistet das vollendete System der Hegelschen Philosophie die metaphysische Unterbauung des Machtstaatsgedankens und des neuen Machiavellismus. Dieses System dämpft durch das Gitterwerk seiner Dialektik die Wertgegensätze zu Wertstufen, die aufeinanderprallenden Selbständigkeiten zu Gliedern eines Ganzen, die aktuellen Entscheidungen zum Vollzug vernunftnotwendiger Schritte ab. Es rechtfertigt den gesamten Kausalzusammenhang der Geschichte mit allen seinen Fragwürdigkeiten als Vordergrundansicht der fortschreitenden Selbstverwirklichung der Vernunft in der Zeit. Auch in den äußeren Gestaltungen der Geschichte fühlt der Begriff (wie es in der Einleitung zur Rechtsphilosophie heißt) den Puls des Vernünftigen. Die historischen Figuren betreiben, gerade indem sie von ihren Leidenschaften getrieben werden, die Geschäfte des Weltgeistes. Die geschichtlichen Staaten vollziehen, gerade indem sie ihren Machtzweck verfolgen, den Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit. Wer Forderungen aus der Sphäre des Moralischen an sie richten wollte, würde den höheren Gang der sittlichen Entwicklung geradezu zu stören wagen. Nur für den endlichen Verstand fallen Macht und Geist, einzelstaatlicher Egoismus und geschichtliche Vernunft auseinander. Die List der Idee setzt eins ins andre um. Was wirklich ist, ist vernünftig.

Nicht dieser kühne Monismus des Hegelschen Systems, wohl aber

seine Geschichtsgläubigkeit und sein Sinn für die Idealität der politischen Mächte wird nun zur gemeinsamen Grundlage für die ganze romantische und nachromantische Wissenschaft vom Staat. Die Hegelsche Metaphysik wird früher oder später säkularisiert, der Gedanke vom Machtstaat vielfach ins Biologische oder sonst ins Naturale verschoben. Aber bis in den reinen Realismus hinein bleibt, wie heute vielfach nachgewiesen ist, Hegel spürbar lebendig. Vor allem die Reihe der großen Historiker bewahrt den Gedanken auf, daß der Machtcharakter des Staates nicht bloß eine empirische Qualität, sondern die notwendige Außenseite seiner sittlichen Natur und damit selbst ein ethischer Wert sei. In der politischen Macht erscheint für Ranke immer ein „geistiges Wesen“, eine „moralische Energie“, ein „ursprünglicher Genius“.

Das ist die merkwürdige Wiederauferstehung, die Machiavelli im deutschen Idealismus erlebt. Für uns ist damit das Niveau festgelegt, auf dem das Problem Ethik und Politik gestellt werden muß.

Ich sagte schon, daß es selbstverständlich nicht der echte Machiavelli ist, der von Fichte oder Hegel, Ranke oder Treitschke wiedererweckt wird. Es ist ein objektivierter, metaphysisch und ethisch veredelter, mit dem tiefsten Verständnis für die Individualität staatlicher Mächte erneuerter Machiavelli. Gewiß ist schon Machiavelli selbst vielschichtig. Gewiß hat er das Schicksal gehabt, nur mit einem Teil seiner Gedankenwelt auf die folgenden Jahrhunderte zu wirken. Seine republikanischen Ideale fallen in der Wirkung so gut wie ganz aus. Das ethische Ziel seiner Staatskunst, die Idee der politischen Regeneration, tritt für lange Zeit in den Schatten. Was wirkt und bis 1800 den Begriff des Machiavellismus ausmacht, ist das Bild des Principe. Hier aber — und letzthin doch im ganzen Machiavelli — bleibt der Dualismus der politischen und der moralischen Tugenden unverhüllt, unbeschönigt bestehen. Ein Mann, der es sich in allen Lagen zum Beruf machen wollte, gut zu sein, muß zugrunde gehen unter so vielen, die nicht gut sind. Darum ist es für einen Fürsten, der sich behaupten will, notwendig, daß er lerne, auch nicht gut zu sein. Die virtue höherer Ordnung, diejenige, die ein Staatengründer und Staatenlenker haben muß, darf sich Eingriffe und Übergriffe in die moralische Welt erlauben. Sünden bleiben diese Übergriffe trotzdem. Kein Gedanke daran, daß der Dualismus der Normen systematisch, hegelisch, in einer Stufenordnung der sittlichen Werte ausgeglichen werden sollte. Der Klassizismus Machiavellis besteht gerade in der Härte, mit der die moralischen und die politischen Forderungen gegeneinanderstehen. Was die Kluft überbrückt, ist einzig die Lehre von der *necessita*. Und was den Konflikt verschärft, was Machiavelli sogar mehrfach zur Einsicht in seine Tragik führt, das ist: daß der Normendualismus ganz

in die Seele der großen Einzelmenschen hineingeschoben wird. Der Fürst, zumal derjenige, der durch Usurpation auf den Thron gekommen ist, steht unter der harten Notwendigkeit, alles in seinen Willen aufnehmen zu müssen, was seine Macht stützt und fördert. Seine virtü bewährt sich wesentlich darin, daß er in dieser Luft leben kann. Die Gebote des Machterwerbs und der Machterhaltung werden für ihn absolut gesetzt, alle andern Werte dem Machtzweck untergeordnet. Daß das zu echten Konflikten mit der Moral, (die ja auch ein vollständiges Wertsystem ist), führen muß, ist ein analytischer Satz.

Von diesem Punkte her hat nun das idealistische deutsche Denken den Machiavellismus verwandelt, versittlicht, geradezu neu geschaffen. Das Entsetzliche der machiavellischen Lehre, sagt Heinrich v. Treitschke, liege nicht in der Unsittlichkeit der empfohlenen Mittel, sondern in der Inhaltlosigkeit dieses Staats, der nur besteht, um zu bestehen. Nur ein inhaltsvoller Staat, nur ein Staat, der einen sittlichen Gehalt und einen geistigen Sinn habe, dürfe machiavellistisch verfahren. Ein solcher Staat aber dürfe nicht nur, sondern solle machiavellistisch verfahren; Machtübung sei eine organische Funktion.

Damit ist aufs schärfste der Schritt bezeichnet, durch den Machiavelli verlassen, oder vielmehr überwunden wird: der Schritt von den Mitteln der Politik zu ihren Zielen. Indem der individuelle Staat zum höchsten Willens- und Handlungssubjekt der Geschichte emporrückt, die Geschichte aber zum Reich der sich entfaltenden Vernunft wird, werden die Grundsätze der Machtpolitik nicht mehr bloß als empirisch notwendig erkannt, sondern als sittlich wertvoll gerechtfertigt. Gerade weil der Staat nun als sittliche Größe erscheint, gelten Machiavellis Sätze. Macht wird zum aufgehobnen Moment im System der objektiven Sittlichkeit.

Ich habe hier nicht zu fragen, ob nicht Hegels Panlogismus und der historische Positivismus der Späteren diese Rechtfertigung des Wirklichen überspannt hat; auch nicht zu untersuchen, wie der objektive Sittlichkeitsbegriff Hegels später zu einer naturalistischen Gewaltethik vergrößert werden konnte. Rein naturale Bedürfnisse und Zusammenhänge zu ethisieren, bloße Tatsachen zu Vernunftnotwendigkeiten emporzusteigern, ist sicher eine Gefahr, der der objektive Idealismus, besonders wenn er Hegelscher Herkunft ist, leicht erliegt. Der bedingungslose Glaube an das geschichtlich Notwendige führt eben nicht nur zur Vertiefung der sittlichen Einsichten, er kann auch zur Verwaschung der sittlichen Spannungen führen; und im Milchstraßenlicht des deutschen Idealismus hat er zum Teil dazu geführt. Wenn die Geschichte der vollendete Weg der Vernunft zu sich selber ist, so wird die Rechtfertigung alles Geschehenen zum letzten Geschäft des Geistes.

Wir Heutigen haben uns von dem Systemzwang des objektiven

Idealismus, so sehr wir aus ihm herkommen mögen, auf das gründlichste frei gemacht. Wir haben — das ist doch ein Grundzug des gegenwärtigen Philosophierens — die Rationalisierung der Wirklichkeit durchbrochen. Wir haben die Begriffe der geschichtlichen Individualität, des geschichtlichen Sinns, der Dialektik, von ihrem panlogistischen Ursprung abgelöst. Für uns ist die Geschichte nicht vollendet, sondern sie läuft in Gegenwart und Forderung aus, sie läuft durch unsern Willen hindurch weiter. Damit sind die panlogistischen Gefahren des objektiven Idealismus für uns gebannt. Umso mehr dürfen wir den Begriff des Staates, der dort erworben worden ist, als wertvolles Erbe akzeptieren. In diesem Staatsbegriff ist für uns das Niveau fixiert, auf dem das Problem Ethik und Politik allein fruchtbar gedacht werden kann. Wer hinter diesen Staatsbegriff zurückgeht, für wen der Staat entweder nur rationaler Gesellschaftsvertrag oder nur geistloses Machtinstitut ist, der spricht eine andre Sprache. Wenn er das Problem Politik und Ethik auf die Ebene seiner naturrechtlichen (oder seiner naturalistischen) Begriffe projiziert, so stellt es sich natürlich anders dar, als in einem Denken, für das der Staat einen geistigen Sinn hat. Aber ich bin überzeugt, daß er damit das Problem Ethik und Politik im heute gültigen Sinn überhaupt nicht erfaßt.

Denn der Begriff des Politischen kann, wenn er die moderne Staatswirklichkeit treffen soll, gar nicht anders bestimmt werden, als durch Rekurs auf den ideellen Gehalt, den der Staat rein durch seine geschichtliche Existenz repräsentiert. Gewiß hat Machiavelli das Ethos des reinen Machtstaates und damit einen wesentlichen Einschlag im Begriff des Politischen für das moderne Denken entdeckt. Gewiß hat er mit seinem Begriff des Politischen (wenn auch in einseitiger Isolierung und Überspitzung) das Wesen derjenigen politischen Wirklichkeit getroffen, in der er stand, und für die er schrieb. Der moderne Kulturstaat großen Formats aber und sein geschichtliches Verhalten ist mit diesem Begriff des Politischen nicht mehr normierbar. In des Kronprinzen Friedrich genialischer Refutation du Prince de Machiavelli ist, neben vielem aufklärerischen Gedankengut, vielleicht zum erstenmal die klare Einsicht da, daß an Stelle der Renaissanceprinzipate völlig andre politische Wirklichkeit: die geistig belasteten, geistig beauftragten Kulturstaaten der Neuzeit getreten sind. Gerade weil wir realistisch, gegenwartsgemäß denken wollen, wird der idealistische Staatsbegriff unser notwendiger Ausgangspunkt.

Die Kategorie des Politischen ist, angesichts der modernen Staatswirklichkeit, nicht zu bestimmen als bloßer Technizismus des Machtstrebens. Das ergibt einen ganz formellen Begriff, der die Verhaltensweise sehr vieler Subjekte in den allerverschiedensten Lebenssphären, schließlich auch diejenige eines simplen Hysterikers, in sich einschließt.

Die Kategorie des Politischen ist auch nicht mit den biologischen Begriffen des Selbsterhaltungstrieb, der Wachstumstendenz, des Kampfs ums Dasein zu bestimmen. Spenglers Philosophie der Politik scheint ja den Begriff des Politischen so anzusetzen. Alle Daseinsströme handeln für ihn politisch, auch das Kind, auch eine Frau, auch eine Rasse. Aber Spengler weiß natürlich von vornherein, daß es darauf ankommt, was für Daseinsströme wir vor uns haben, und daß erst, wenn ein geschichtlicher Gehalt zu verwirklichen und ein Volk in Form zu bringen ist, der Begriff des Politischen sich erfüllt.

Carl Schmitts Versuch, die Kategorie des Politischen, unabhängig von der des Staates, durch das Freund-Feind-Verhältnis zu bestimmen, setzt einen solchen geistigen Gehalt, den es zu vertreten gilt, offensichtlich und mit vollem Bewußtsein voraus. Das eben gibt seiner Theorie ihre Treffsicherheit und ihre Gegenwartsgültigkeit. Die Kategorie des Politischen liegt, so ist die These, vor, wenn nach dem Wertgegensatz Freund-Feind gedacht wird, und zwar rein autonom nach ihm, mit Einsatz aller Mittel, im beständigen Hinblick auf den Ernstfall, ohne Einmischung anderer Wertqualitäten, auf Grund eigener existenzieller Entscheidung darüber, wer Freund, wer Feind sei. Diese Theorie gibt sehr präzise die Schwelle an, jenseits derer ein religiöser, ein ökonomischer, ein kultureller Gegensatz in einen politischen umschlägt. Eben damit führt sie vom Politischen auf ein Vorpolitisches zurück. Sie setzt das Vorhandensein von Gegensätzen voraus, für deren Austrag die Inthronisierung der absoluten Freund-Feind-Kategorie gerechtfertigt ist. Sie fordert dazu auf, jedesmal auf geschichtliche Gehalte zurückzugehen, in deren Dienst der Existenzkampf mit allen Mitteln und das Risiko des Ernstfalls sinnvoll wird. Sie drängt also auf den idealistischen Staatsbegriff, genereller gesprochen: auf Mächte mit einem geschichtlichen Mandat als die einzigen möglichen Subjekte der Politik hin.

Daß Politik die geschichtliche Verwirklichung eines Kulturgehalts bedeutet, nur so bestimmt werden kann, so bestimmt aber auch die gesamte politische Tätigkeit des modernen Staates voll bezeichnet, darüber scheint mir in der gegenwärtigen Lehre vom Staat eine recht weitgehende Einigkeit zu herrschen. Über die Verschiedenheit der Formeln, sogar über die Divergenz der philosophischen Grundlagen hinweg kehrt der Gedanke wieder: der Staat finde seinen Sinn in der geschichtlichen Vertretung eines geistigen Wertganzen. Es liege ihm ob, diesem Sinngehalt den notwendigen Wirklichkeitsraum zu schaffen, ihn geschichtlich zu machen, ihn in die Geschichte einzufädeln. Und allein die Einheit dieser Zielsetzung schließe die mannigfachen Bestätigungen der staatlichen Stellen zur Einheit des Politischen zusammen. Der Pluralismus der Völker, ihrer besonderen

sittlich-geistigen Kräfte, ihrer besonderen geschichtlichen Anlagen und Aufgaben, das ist für uns der naturhafte Grund, aus dem die Staaten ihren geistigen Gehalt empfangen. Der Staat ist der Sammler und Wecker der Volkskräfte im Dienst eines charakteristischen Kulturplans, seine Politik die Spitze, in der das Volk geschichtlich wird. Indem sich die Völker anschicken, den Geist und Willen, der in ihnen schlummert, säkular zu verwirklichen, wird ihr Plural zum Plural der Staaten, ihr Verhältnis zueinander Geschichte, ihr Handeln Politik.

Sicher darf der Begriff des Politischen nicht dogmatisch an den des Staates gebunden werden. Er ist so zu gestalten, daß auch Nichtstaaten, z. B. die Kirche, daß überstaatliche Mächte als Subjekt der Politik gedacht werden können. Das aber nur, insofern auch diese Mächte einen ideellen Gehalt vertreten und ihre Politik dessen geschichtliche Verwirklichung bedeutet.

Diese These vom Volk und seiner Kultur als Sinn des Staates, vom Staat als geistig beauftragtem Subjekt der Geschichte ist also unser unverzichtbares Erbe aus der deutschen Philosophie. Trotzdem ist sie nicht Ideologie. Sondern die Realität der Gegenwart stützt diesen inhaltlichen Begriff des Politischen empirisch — stützt ihn ebenso, wie Machiavellis Machttechnizismus in der politischen Wirklichkeit Renaissanceeuropas seine Stütze fand. Denn wo ist denn für uns heute Politik im prägnanten Sinne gegeben? Worauf gehen wir zurück, wenn wir das Handeln politischer Mächte an charakteristischen Fällen aufsuchen wollen? Wir gehen auf die missionsfähigen Ideen zurück, die einer politischen Expansion zugrunde liegen: auf den geistigen Sinn eines staatlichen Selbsterhaltungswillens; überhaupt auf den ideellen Inhalt politischer Bildungen und politischer Aktionen. Max Scheler, Ernst Troeltsch und viele andere haben die Ideen, auf denen etwa die englische, die französische, die russische Geschichtsführung beruht, und als deren Statthalterschaft die Politik dieser politischen Größen erscheint, zu formulieren versucht. Das ist sicher im einzelnen Fall sehr schwer. Es ist beinah ebenso schwer, wie den sittlichen Gehalt einer individuellen Person zu formulieren. Aber so vollkommen oder unvollkommen ihre begriffliche Erfassung gelinge: auf Realitäten wird damit bestimmt hingewiesen. Der faschistische Staat und seine Orientpolitik, Frankreich und seine Rolle in Europa, die Sowjetrepublik und ihr außenpolitisches System, das englische Imperium, die amerikanische Union und ihre selbstsichere Art, finanzielle, wirtschaftliche und diplomatische Mittel kooperativ einzusetzen, — alle diese großen Gegenwartsfaktoren und so jeder Fall einer charakteristischen Politik bedeuten für uns das Aufgebot eines langfristigen und vielgliedrigen Willens im Dienste eines konkreten geistigen Sinnes.

Sie bedeuten, daß eine individuelle Lösung des Kulturproblems sich ihren Raum schafft. Sie bedeuten, daß ein geschichtsfähiges Volk seinen Geist geschichtlich verwirklicht.

Wenn wir Politik als die geschichtliche Verwirklichung eines geistigen Sinngehalts bestimmen, so werden in dieser Begriffsbildung vier Anforderungen erfüllt, die an einen Begriff des Politischen notwendig gestellt werden müßten.

Erstens übergreift dieser Begriff des Politischen den Gegensatz von Innenpolitik und Außenpolitik, also einen Gegensatz, der in den allermeisten Theorien als Dualismus oder als reine Undverbindung stehen bleibt. Die geschichtliche Verwirklichung eines Kulturwertganzen begreift notwendig diese beiden Richtungen in sich ein: die Sorge für eine bestimmte geschichtliche Stellung des Volkes und die Durchführung einer bestimmten Gerechtigkeitsordnung in seinem Innern; die Realisierung einer Volksordnung und die Wahrnehmung der existenziellen Interessen des Staats in den wechselnden Situationen der Geschichte. Innere und äußere Politik werden, durch Rekurs auf den Sinn des politischen Tuns, als die beiden Seiten des Wesens Staat erkannt.

Zweitens gestattet es unser Begriff, die politischen Tätigkeiten von der kulturschaffenden Arbeit, überhaupt von allem, was nicht Politik ist und nur innerhalb des Staats aus Volkskräften geschieht, zu scheiden. Gültige Formen der Kultur produzieren ist etwas anderes als ihnen einen Geltungsraum sichern. Einen Kulturgehalt geschichtlich verwirklichen, heißt nicht ihn schaffen, sondern ihn verwalten. Die Verwaltung eines Guts setzt voraus, daß das Gut zuvor geschaffen wurde, und bedeutet lediglich: daß für die Bedingungen seines Bestands und seiner Wirksamkeit gesorgt werde. Nur was auf das Ziel gerichtet ist, einem Volk und seiner Kultur die adäquaten Wirklichkeitsbedingungen zu schaffen, ist Politik.

Drittens ist unser Begriff fähig, auf überstaatliche Subjekte angewandt zu werden, falls sie nämlich die Träger eines charakteristischen Ideengehalts sind. Und er gibt die Möglichkeit, dem Einzelstaat nicht nur die Pflicht der Expansion und der Verteidigung, sondern auch die Pflicht der Selbsteinschränkung, der Selbsteinordnung anzuschreiben. Das letztere allerdings nur, wenn (wie bei Christian Wolf, bei Stahl, bei R. v. Mohl) die Kulturaufgaben der Einzelvölker ihre sinnhafte Einordnung in ein größeres Geschichtsganzes mit eigenem Aufgabengehalt finden. Wenn dieser Fall real gegeben wäre, dann hieße politische Kulturverwirklichung gradezu: bewußte und planmäßige Einordnung des eignen Staats in dem Gesamtzweck Europa, oder Christenheit, oder Völkerbund, oder Menschheit.

Endlich viertens — und das ist für unsere Frage das Schwerwie-

gende — gewährt unser Begriff die Möglichkeit, überhaupt von einem politisch Richtigen als inhaltlichem Wert zu sprechen; formal genau in demselben Sinn, wie wir von einem moralisch Richtigen sprechen, von ihm müssen sprechen können, um Ethik zu treiben. Es mag im einzelnen Falle unendlich schwierig sein, zu sagen, was auf der Linie meiner Pflicht liegt, wenn ich tun will, was den geistigen Gehalt meines Staatswesens seiner Verwirklichung ein Stück näher bringt: wie der Staat grade jetzt innen umzubilden, in welches Verhältnis zu den anderen Mächten er grade jetzt zu setzen ist, damit für die Erfüllung seiner geschichtlichen Aufgabe das Optimum an Wirklichkeitsraum herauspringe. Jedenfalls mag es schwierig sein, das *expressis verbis*, unter Abwägung aller Möglichkeiten auszumachen, oder es gar aus allgemeinen Grundsätzen des politischen Handelns zu beweisen. Aber das ist eine Schwierigkeit, die auf ethischem Felde für die konkrete Pflicht des Einzelmenschen in der bestimmten Situation ganz genau so gilt. Die Frage, was soll ich tun? Wie habe ich zum Wertgehalt der Wirklichkeit zu stehen? — ich als diese bestimmte Person, hier an diesem Fleck, jetzt in diesem Augenblick — diese Frage hat jeder Mensch zu beantworten; nicht notwendig mit Gedanken (denn es gibt keine sittliche Pflicht, Ethiker zu sein), aber mit der Tat und mit dem Herzen. Unser Wertsinn, unsere „sapientia“ für sittliche Forderungen (N. Hartmann) ist auf Sonderinhalte, auf einzelne Lagen, auf konkrete Pflichten eingestellt. Nur für sie gibt es eindeutig richtige Entscheidungen, und keine Philosophie der Werte, kein System der ethischen Grundsätze ändert etwas an dieser prinzipiellen Konkretheit der sittlichen Realitäten.

Nicht anders liegt das für das Sollenreich des politisch Richtigen. Auch hier könnte ein System der Grundsätze des politisch richtigen Handelns oder ein System der politischen Werte höchstens den Spielraum abstecken, in dem die konkreten Güter und Pflichten theoretisch zu lokalisieren sind. Aber Grundsätze sind ontologisch nicht Pflichten, Werte nicht Güter. Eindeutig bestimmt, ja im echten Sinne geboten, ist nur die Forderung der einzelnen Situation. Diese aber ist es auch. Was in einer bestimmten geschichtlichen Stunde der Entwicklung der Volkskräfte und der Erfüllung ihres geschichtlichen Sinns dient, das gilt, das ist politische Pflicht. Die Flüchtigkeit der geschichtlichen Gelegenheiten macht diese Pflichten sogar besonders prägnant; ebenso prägnant, wie etwa die moralische Pflicht ist: rette diesen Menschen, sonst ist er verloren. Sie können erfüllt werden, diese Pflichten, dann ist das politisch Richtige geschehen. Sie können auch verfehlt werden, — wie die sittlichen Pflichten verfehlt werden können. Mit andern Worten: es gibt das politisch Richtige als ein autonomes Gebiet von Gütern und Pflichten, gegründet in dem Wertgehalt der

geschichtlichen Lagen, sich konkretisierend zu lauter einzelnen Forderungen einzelner Stunden, die grundsätzlich eindeutig sind und immer ein ganz bestimmtes Etwas fordern.

Insoweit ist das Politische dem Moralischen kategorial tief verwandt. Erst auf der Grundlage dieser Verwandtschaft stellt sich im Ernst die Frage nach dem Verhältnis der politischen und ethischen Forderungen und nach ihren möglichen Konflikten. Vorher gibt es zwischen ihnen nur Disparatheit, Unvergleichbarkeit, höchstens (wie Scheler gesagt haben würde) negative Betreffbarkeit.

Jede Diskussion des Spannungsverhältnisses zwischen Politik und Ethik hat nun mit den kategorialen Differenzen der beiden Wertgebiete zu beginnen. Die Forderungen der beiden Sphären sind — wie sich auch ihre Inhalte verhalten — jedenfalls ihrer kategorialen Struktur nach grundverschieden. Sie haben, um einen kantischen Ausdruck zu übertragen, Pflichten, aber nicht die Art der Verpflichtung gemein. Selbst Hegel hat, trotz seiner antikisierenden Neigungen, nie des Unterschieds vergessen zwischen der moralischen, reflektierten Sittlichkeit, in der die eigne Überzeugung waltet, und die, wie er sagt, nur der modernen Welt zugänglich ist, — und der antiken Sittlichkeit, die darin wurzelt, daß jeder in seiner Bürgerpflicht steht. Daß die Gesetze der Polis zugleich die Moralität der Menschen sind und das Gewissen gleichsam nur das Erlebnis der Anforderungen des Staats bedeutet, diese antike Position ist — man mag es beklagen oder preisen — auf modernem Boden verloren gegangen. Selbst wenn der Einzelne in den politischen Zwecken seines Staats zuzeiten voll aufginge: er müßte mindestens in diesen Zwecken *uno actu* sich selbst bejahen können, wenn er sich nicht als sittliches Subjekt auslöschen wollte. Diese Rückwendung alles Tuns in die Innerlichkeit der Person, diese Durchleitung aller Entscheidungen durch das Gewissen, diese Vermittlung der Handlungen durch das Medium der Gesinnung macht, unwegdenkbar für unsre Ethik, die kategoriale Struktur des Moralischen aus. Die Gesinnung muß als beständiger Antrieb im Tun federn, ehe es überhaupt moralische Realität wird. Erst in der Gesinnung ergreift die Person von ihren Handlungen innerlich Besitz. Erst in ihr identifiziert sich die Person mit ihrem Tun.

In der politischen Sphäre wird diese kategoriale Struktur durch eine prinzipiell andre ersetzt. Schon deswegen, weil das Subjekt der Politik nicht Person ist und nur im abgeblaßten, depotenzierten Sinn als Person bezeichnet werden kann. Die Eingebundenheit der Einzelperson und ihrer Akte in eine Willensgesamtheit, z. B. in den Staat, involviert natürlich keineswegs den Personalcharakter dieser Willensgesamtheit. Auch daß die politischen Mächte als Träger eigner, langfristiger Handlungen betrachtet werden müssen, und daß sie für

dieses Handeln unter eignen Sollensgesetzen (eben den Sollensgesetzen des politisch Richtigen) stehen, macht sie nicht zu Personen. Es ist gerechtfertigt, gewisse Begriffe aus der Sphäre der Person auf sie zu übertragen: von einer Ehre des Staats zu sprechen, von seiner Aufgabe in der Welt. Aber in keinem Fall partizipieren die kollektiven Subjekte der Politik an denjenigen zentralen Kategorien, die für die Person als religiöses und als moralisches Subjekt gültig sind.

Für das Handeln der Staaten gilt zwar in aller Strenge die sachliche Forderung, daß in jedem Moment das politisch Richtige geschehe, auch wenn es Opfer kostet, auch wenn es unbequem ist und, kantisch gesprochen, wider die Neigungen geht. Aber es schwingt in ihm nicht die Stimme eines Gewissens. Es wirkt in ihm nicht die Springfeder einer persönlichen Gesinnung. Die Forderung, daß das Subjekt sich mit seinen Handlungen und seine Handlungen mit sich identifiziere, bedeutet hier etwas Grundanderes: nämlich die Erweckung eines einheitlichen, konstanten Willens in einem Volk, seine Festigung in den Stürmen und Fluten des Geschehens, seine Führung in der Geschichte. An Stelle des sich selbst verpflichtenden Gewissens tritt die Notwendigkeit, das Subjekt der Politik immer aufs neue zu formieren, es zu integrieren, — und zweitens ihm Entschlußkraft und Stimme zu geben, ihm Personalität zu leihen, es zu repräsentieren. Integration und Repräsentation desjenigen Willens, an den sich die Forderung, das Richtige zu tun, dann allererst richten kann: diese kategoriale Schicht schiebt sich im Reiche des Politischen an die Stelle der schlichten Spontaneität und Autonomie der moralischen Person. Das bindende Gesamtbewußtsein, das überhaupt einheitlich und verantwortlich wollen kann, ist hier schon eine Forderung und eine Leistung. Es seinen Zielen gemäß zu erfassen, es aktionskräftig zu repräsentieren, ist bereits Aufgabe. Die moralischen Kräfte des Volkes — für den Standpunkt der Ethik lauter einzelne Personen, die ihrer eignen Entscheidung fähig sind — werden für das politische Denken zur tragenden Schicht für eine übergreifende Willensbildung, zum Baumaterial für den Geist des Staates. So schmal oder breit die Verantwortungen verteilt sein mögen: sie reichen immer in die realen Einzelpersonen hinüber. Aus diesem Fonds, aus dem moralischen Fonds des Volks holen sie für das politische Gesamtsubjekt die Willenskräfte heran.

Es ist ein glückhafter Grenzfall, wenn die geschichtliche Aufgabe eines Staats einmal eine Zeitlang in einer moralischen Person, in derjenigen eines Staatsmanns ihre volle Repräsentation findet, weil dieses eine Gewissen mit der Substanz der politischen Aufgabe zusammenfällt. Hegel meint diesen Grenzfall in seiner Konstruktion des weltgeschichtlichen Individuums. Ranke meint ihn, wenn er von den Staatsmännern sagt: das geistige Dasein des Staats konzentriere sich

in ihrem Denken und werde die Regel ihres Verhaltens. Aber selbst wenn dieser Fall gegeben ist, ist er nie das Ganze. Mindestens in der Form, daß die andern in die politische Willensbildung einbezogen, von ihr mitgerissen, oder für sie gewonnen werden müssen, bleibt das Problem der Integration bestehen. Das Wesen der politischen Willenssubjekte, wie aller sozialen Gebilde, besteht darin, daß die Einzelwillen in sie nicht eingebaut sind wie die Ziegelsteine in die Mauer, sondern daß ihr Zusammenhalt und ihre Geschichte beständig aus der Zustimmung der Einzelpersonen hervorgehoben werden muß.

Das ist die kategoriale Differenz des moralischen und politischen Subjektes. Dazu kommt nun die inhaltliche Besonderheit der politischen Willenszwecke. Einen geistigen Gehalt geschichtlich verwirklichen, ein Volk zum politischen Subjekt formieren, — diese Formeln umschreiben eine Vielheit ferner, langfristiger, weitausschauender Aufgaben. Sie umschreiben ein säkulares Tun, gegebenenfalls mit viel Interregnum, mit viel Intermezzo, mit viel Wartezeiten der Ohnmacht, mit viel Irrung und mit viel Appell an geschichtliche Geduld. Trotz ihres säkularen Charakters sind die Willensziele der Politik — und das ist nun scheinbar ein Widerspruch zu dem ersten — immer auch geschichtlich konkret. Sie wandeln sich von Lage zu Lage. Sie bestimmen sich immer neu. Was politisch richtig sei, dafür gibt es keinen Dekalog und kein System genereller Grundsätze. Politische Forderungen sind im prägnanten Sinn Gebote der Stunde.

Aber weiter: bis ins Technische des Tuns hinein reicht der Eigencharakter der politischen Aufgaben. Hier soll ein Sinngehalt aus der Wirklichkeit des Volkes heraus und in die Wirklichkeit der Natur hineingebildet werden. Ein Stück Erde soll gestaltet werden. Das gibt dem politischen Tun einen konstruktiven Charakter, sehr zum Unterschied vom moralischen Tun, in dem die Tat, aus der Gesinnung frei ausströmend, gleichsam naiv in die Welt entlassen werden kann. Die Aufgabe, einen moralischen Entschluß ins Werk zu setzen, schließt keine nennenswerten technischen Probleme in sich ein, sie hat nichts Konstruktives an sich. Die Aufgabe, einem Kulturgedanken geschichtliche Wirklichkeit zu geben, ist konstruktiv.

In diese politischen Willensziele findet sich nun die individuelle Person als Glied ihres Volks und ihrer Kultur eingespannt. Sie setzt die sachlichen Forderungen ihres Staats in persönliche Verantwortung um, indem sie das politische Subjekt mitrepräsentiert oder wenigstens mitformiert. Weil der Einzelmensch von seiner Kulturgemeinschaft getragen wird, ihr Volkstum in sich hat, aus ihrem Geist seine geistige Existenz schöpft, ist er in einem sittlichen Sinn ihr Bürger, mitverantwortlich für die geschichtliche Verwirklichung ihres Wertgehalts, mitschuldig, wenn diese Verwirklichung verfehlt wird.

Damit wird er von der Eigengesetzlichkeit der politischen Forderungen, von ihrer Langfristigkeit, von ihrer Bindung an die Realitäten der augenblicklichen Lage, von ihrem Technizismus ergriffen. Er muß bejahen, was in einer gegebenen Situation zu den Existenzbedingungen dieses bestimmten Staates gehört. Er muß mitwollen, was seinen Staat in der Wirklichkeit fähiger macht, seine besondere Aufgabe wirksam zu vertreten. Er wird Opfer bringen, Einsätze riskieren, Mittel billigen müssen, die sich gar nicht unmittelbar aus den geistigen Werten, um die es geht, ergeben, — sondern die zunächst einmal der Erhaltung des Staates als geschichtlicher Wirklichkeit dienen. Wenn es der Sinn des Staates ist, dem geistigen Gehalt seines Volkes wirkliche Geltung zu schaffen, so werden Selbstbehauptung, Aktionsbereitschaft, Durchschlagskraft — an sich gewiß keine absoluten sittlichen Werte — für das politische Subjekt allerdings zur absoluten Pflicht. Ein Staat, der sich selbst aufgibt, gibt seine Aufgabe auf. Diese Konsequenz ist in jedem politischen Denken und Handeln zu ziehen. Und damit determiniert sich das Eigengesetz des politisch Richtigen jeweils zu einem Zweck und Mittelsystem, in dessen Konnex die realen Existenzbedingungen des Staates mit eingerechnet sind.

Trotz alledem bleibt für unser modernes sittliches Bewußtsein die volle Realität der moralischen Person und ihres Gewissens bestehen. Kein Mensch, so zentral er in die Forderungswelt des Politischen eingestellt sein mag, ist nur Staat und nicht auch moralische Person. Abstrakt gedacht, scheinen sich alle Werte, alle Normen des Handelns auf dieser Linie spalten zu müssen: wie einer als moralische Person, wie er als mitverantwortliches Glied eines politischen Willens zu entscheiden habe.

Die Möglichkeit, daß die sittliche Welt auf dieser Linie auseinanderbricht, besteht allerdings. Sie ist darin begründet, daß zwei Subjekte, die keineswegs ohne Rest ineinander aufgehen, das Sollen in der Welt des realen Seins verwalten: das moralische Gewissen des Menschen, und die vor der Geschichte verpflichteten politischen Mächte.

Das moralische Subjekt ist in die Welt gestellt, um sich, mit freiem Blick über alle Werte hin, in den konkreten Wertlagen, die das Geschehen heranbranden läßt, zu entscheiden: eine letzte Instanz, ein einsamer Richter, ein Organ, das die Forderungen der Welt innerlich vernimmt, eine energie, die aus der Wertmaterie den sittlichen Wert formt.

Die politischen Mächte sind in die Welt gestellt, um eine geschlossene Wertgestalt, die an bestimmter Stelle der Erde in einem Volk angelegt ist, geschichtlich zu verwirklichen. Sie sind Mandatare dieser einen Möglichkeit des Menschlichen, und darum für sie Partei. Sie sollen nicht wählen zwischem allem. Sie sollen dem Geist ihres Volks,

solange es ein geschichtliches Recht hat, dauerhafte Existenz geben: seine Gegenwart an seine Vergangenheit anknüpfend und aus der Gegenwart seine Zukunft bauend.

Das sind grundverschiedne Strukturen des Sollens. Aber beide sind im Gefüge der geistigen Welt notwendig. Erst beide zusammen verwandeln den Geist in geschichtliches Leben.

Die Antinomien zwischen dem politischen und dem moralischen Sollen sind, wie alle Pflichten und alle Konflikte zwischen Pflichten, Angelegenheiten des konkreten Falls, nur für ihn akut und nur für ihn zu lösen. Es mag möglich sein, generelle Grundsätze des politisch Richtigen zu formulieren, so wie es möglich ist, Grundsätze des moralischen Handelns zu formulieren. Eine Antinomie zwischen beiden Systemen von Grundsätzen brauchte nicht zu beunruhigen, denn sie beziehen sich ja auf verschiedene Subjekte. Der Nachweis ihrer Vereinbarkeit könnte freilich auch nicht trösten: aus dem gleichen Grunde. Die einzelne konkrete politische Pflicht aber senkt ihren Inhalt in die einzelnen Menschen hinein, aus denen sich der politische Körper aufbaut. Sie wird gleichsam Gewissen, wenn sie auch nicht ursprünglich aus ihm stammt. Nur die konkrete Situation kann darüber entscheiden, ob der Zusammenstoß der beiden Sollenschichten, der politischen und der moralischen, zur einheitlichen Durchdringung, zum verträglichen Nebeneinander oder zum Konflikt führt. Bestimmter gesprochen: es entscheidet darüber die Frage: ob die vorhandenen politischen Mächte durch den Gehalt ihrer Politik sich selbst beglaubigen; ob die Aufgaben, in deren Dienst sie stehen, gültig sind; ob sie die Kräfte des Volks in den Bogen eines langen Willens einzuwölben vermögen. Vom Staat her entscheidet sich also, ob die Welt des Sollens auseinanderbricht oder zu einer Sittlichkeit zusammengeht. Das ist die tiefe Wahrheit des Hegelschen Begriffs der Sittlichkeit, daß er die sittliche Welt als einen zweischichtigen Bau aufführt und dem Staat die Rolle zuweist, das Substanzielle im subjektiven Wollen der Individuen zu sein.

Kein frommer Wunsch, auch kein moralischer Entschluß eines Einzelnen kann freilich eine solche sittliche Realität herbeizaubern, wenn sie nicht geschichtlich gegeben ist. Wenn der Wertgehalt der Staaten im Zweifel steht und die Bindekraft ihres Willens versagt, dann haben wir eine Lage, in der das moralische und das politische Sollen notwendig und dauernd auseinanderklaffen werden. Nur soll man sich dann nicht scheuen zu sagen: daß die Zeit politisch — und damit sittlich — nicht in Verfassung ist.

Dem Staat gegenüber gibt es dann nur noch das Vertrauen auf seine säkulare Natur, den Glauben an seine geschichtliche Wandlungsfähigkeit, die Pflicht ihm sittlichen Kredit zu geben, und die Pflicht

ihn zu regenerieren. Doch man soll, wenn man normative Dinge prinzipiell durchdenkt, nie an dem Punkt halten bleiben, wo eine Wertlage im Verfall ist, sondern dort wo sie in den Fugen ist. Daß die Idee der Menschheit nur in einem Plural von Völkern und Kulturen wirklich sein kann; daß zwischen diesen Völkern, wie sie, individuell und unwiederholbar, ihre Bestimmung erfüllen, geschichtliche Bewegung ist, — das ist für uns unwegdenkbar aus dem Bild dieser menschlichen Erde. In dieser Lage gründet, — sooft die realen staatlichen Träger ihn auch verfehlen mögen — unaufhebbar der Beruf der Politik. Mag es dem deutschen Denken noch so nahe liegen, Politik als ein Geschäft von Spezialisten anzusehen, das mit dem Geist nicht allzuviel zu tun hat: seinen Sinn erfüllt das politische Tun nur, wenn es die Aufgabe, die mit dem Volk gesetzt ist, sicher ergreift, wenn es ein volles Bewußtsein dieses seines Gehalts hat, und wenn es einen Strahl dieses Bewußtseins in alle Menschen, die es in seine Willensbildung einbezieht, zu senden vermag. Erst dann sind die großen Formeln realisiert, mit denen Hegel die sittliche Lage der weltgeschichtlichen Staaten beschrieben hat. Mit diesen Formeln ist in der Tat das positive Verhältnis von Ethik und Politik für immer gültig beschrieben:

Im wirklichen Tun der Menschen und in ihrer Gesinnung ist „das Substanzielle lebendig“. Der „objektive und der subjektive Wille sind ausgesöhnt und ein und dasselbe Ganze“. Die „Sittlichkeit“ ist die „Pflicht“ geworden.

6

STAAT UND REICH GOTTES

Von Professor D. Paul Althaus, Erlangen

(Gedankengang)

1.

Das Thema kann, wie der Referent, in einer philosophischen Verhandlung zunächst als Fremdling erscheinen; aber die Philosophie des deutschen Idealismus hat das Thema nach ihrer Weise in den Mittelpunkt ihres geschichtsphilosophischen Denkens gestellt. Die in ihm bezeichnete Frage ist nicht neu, aber unserer Zeit in ganz neuer Dringlichkeit gestellt. Sie verlangt darum neue Stellungnahme.

Ihre eigentliche Schärfe bekommt die Frage erst dann, wenn man nicht mit dem idealistischen, sondern mit dem urchristlichen Reich-Gottes-Gedanken einsetzt. Die Humanisierung, Ethisierung, Säkularisierung des Gedankens im Idealismus macht das Problem „Staat und Reich Gottes“ notwendig harmloser als es ursprünglich ist.

2.

„Reich Gottes“ heißt Herrschaft Gottes. Gott herrscht, wenn die Menschen seinen Willen tun. Aber das Kommen von Gottes Herrschaft hat umfassendere Bedeutung: nicht nur das Böse, sondern auch Leid und Tod sind überwunden. Gottes Reich ist keine nur geistig-sittliche Größe, sondern zugleich umfassende, kosmische Wirklichkeit. Metaethisch ist es auch insofern, als Gott allein es heraufführt. Das Reich ist allem Ertrage menschlichen Handelns, aller Geschichte gegenüber transzendent, eschatologische Wirklichkeit. Zugleich aber ist die „Zukunft“ schon Gegenwart und die metaethisch-transzendente Wirklichkeit voll höchster Bedeutung für das Jetzt und Hier des Menschen: beides in Jesus Christus. In ihm ist das Reich Gottes schon Gegenwart. Und in ihm fordert es zur Entscheidung heraus: indem man sich für seine Wirklichkeit als die Wirklichkeit göttlichen Richtens und Vergebens entscheidet, gehört man dem Reiche an. Diese Entscheidung prägt sich in allem Handeln aus. Insofern bezeugt das Handeln das kommende = gekommene Reich Gottes. Das Reich Gottes ist nicht Ertrag des Handelns, aber sein Ursprung und ständiger Beziehungspunkt. Die Gewißheit um das Reich ist kein aktivistisches Programm, aber sie beruft mit unvergleichlichem Ernste zur Tat, als einem Zeugnis der Hoffnung, die alles betrifft, Seele und Leib, Menschheit und Kreatur, Personen und Werke. Hier empfängt auch die Kultur ihre Sinngebung.

Von dem idealistischen Verständnis des Reiches Gottes unterscheidet sich der echte Gedanke in einem doppelten: 1. das Reich ist nicht nur Innerlichkeit, sondern zwar „pneumatisch“, aber ebendarin kosmisch. 2. Das Reich ist nicht Entwicklungsziel, sondern eschatologisch-transzendent, obgleich in göttlicher Prolepse schon jetzt verborgen angebrochen.

3.

Staat und Reich Gottes. Die Doppelheit ihrer Beziehung drückt sich in dem biblisch-christlichen Sprachgebrauch aus. Einerseits ist eben vom „Reich“ Gottes die Rede. Der Staat kommt offenbar als Gleichnis des kommenden Gottesreiches in Betracht — auch Kant bezeichnet das Reich Gottes als „ethischen Staat“. Andererseits erscheint das Reich Gottes im biblischen Denken als das Ende aller irdischen Reiche. Vgl. Jesu Wort Matth. 20, 25f. Reich Gottes ist in dieser Hinsicht ein staatsgefährlicher Begriff.

Beides ist zu entfalten: der Staat als Gleichnis des Gottesreiches (4) und der Staat im Widerspruche zu ihm (5).

4.

Die Bibel redet von Gott und seiner Herrschaft in Anthropomorphismen. Sie sind ein Zeugnis nicht etwa für den illusionären Charakter der religiösen Gedanken, sondern vielmehr für die theomorphen Züge der Verhältnisse und Ordnungen, denen wir die anthropomorphen Bilder entnehmen. Der Anthropomorphismus „Reich Gottes“ wirft ein Licht auf den Staat. Ist Gott „König“, so ist das Königtum (im weitesten Sinne des Regieramtes) nicht ohne Zusammenhang mit Gottes „Herrschen“. Damit sagen wir nichts über die Entstehung des Staates, über die Motive, die ihn bildeten, aus, sondern über die Idee des Staates, die über seine Genesis und deren Motive hinausreicht. In dem Rechtsgedanken, der die Menschen bindet, erscheint die unbedingte Autorität. Die Macht, die das Recht trägt und sichert, ist von der unbedingten Herrenmacht geliehen. Die Ordnung, der Trieb, den der Staat gewährt, sind Abglanz der unbedingten Ordnung des Gottesfriedens. Insofern ist der Staat (mit Luther zu reden) „Gottes eigentliches Werk“. Von Gottes Gnaden ist Friede, Sicherheit. Daher ist die Ehrfurcht vor dem Staate begründet in der Furcht Gottes (s. Paulus, Kolosserbrief 3, 22).

Den Staat in das Licht des Reiches Gottes stellen, heißt also zunächst: ihn an seine Würde und Höhe erinnern. Vergißt der Staat seine Beziehung zum „Reiche“ Gottes, so wirft er auf die Dauer seine Höhe und Würde fort. Die Staatsphilosophie des Idealismus, von der wir heute noch leben, war implizite religiös.

Die religiöse Begründung des Staates hat mit dem Streite um die Staatsform nicht notwendig zu tun. Auch wenn die Gesamtheit mit einem Amte beauftragt ist, ist die Vollmacht des Amtes als solche von Gott, der Amtsträger ihm verantwortlich. Der Staat wahrt seine in Gott begründete Würde als Gleichnis des Reiches Gottes, indem er sich nicht weigert, Macht, Autorität, Stärke zu sein; indem er Begriff und Wirklichkeit der Strafe nicht erweichen läßt. Daß unserem Volke heute der Strafgedanke zerbrechen will, hängt mit dem Zerbrechen der Gottesgewißheit unlöslich zusammen.

5.

Das gleiche christliche Denken, das im Staate Gottes Ordnung erkennt, betont den unaufhebbaren Widerspruch zwischen Staat und Reich Gottes. Der Staat ist eine gute Ordnung Gottes, aber eine Ordnung im Elemente dieser unserer Welt des Bösen, des Wiedereinander als Schicksal und Schuld, des Todes — daher von diesen Mächten selber gezeichnet. Hier entsteht der Widerstreit zwischen Staat und Gottesreich. Der Staat ist zwingende Macht, das Reich

Gottes Freiheit, Dienst. Der Staat sichert die Symbiose durch das Recht, das Reich Gottes ist Liebe und Opfer. Der Staat grenzt sich ab gegen seinesgleichen, das Reich Gottes nur gegen das Reich des Bösen.

6.

Der Staat im Lichte des Reiches Gottes ist also zwei-deutig im wahrsten Sinne. Aber bedeutet das nicht für unsere Staatsansicht und für unser Verhältnis zum Staate eine unerträgliche Spannung, einen heillosen inneren Widerspruch? Luthers Staatslehre zeigt die überwindende Einheit. Man muß das Verhältnis von Staat und Reich Gottes von Luthers Rechtfertigungstheologie aus verstehen: Gott wirkt ein fremdes Werk, um sein eigentliches zu schaffen (*opus alienum*, *opus proprium*). Das *opus alienum* erscheint als Gegensatz zum *opus proprium* und doch als notwendige Voraussetzung in dieser unserer Welt. Gerade in seinen dem Reiche Gottes widersprechenden Zügen, gerade in seiner „Eigengesetzlichkeit“ dient der Staat dem Reiche Gottes. Sein Gotteszornestum steht im Dienste seines Gottesgnadentums. Der Staat hat eine doppelte teleologische Beziehung auf das Reich Gottes, kraft des *usus politicus* und *usus paedagogicus*. *politicus*: d. h. die feste Staatsordnung, die die rohen Mächte bändigt, ist Vorbedingung für das höhere Leben der Menschheit, vor allem für die stille Arbeit, die dem Kommen des Reiches Gottes in die Herzen dient. *paedagogicus*: d. h. im Staate übt sich, wenn auch primitiv, Gehorsam, Zucht, Verantwortung, also alles das, was den Anspruch Gottes für den Menschen bedeutet.

7.

Diese lutherische Staatslehre ist wahrhaft nüchtern. Sie widersetzt sich der Vergöttlichung des Staates oder der angelsächsischen Utopie einer allmählichen Entwicklung des Staates in das Reich Gottes hinein ebenso ernst wie dem religiös-anarchistischen Wirken, den Staat um seines Widerspruches zum Gottesreiche willen aufzuheben. Der Sinn des Staates ist das Reich Gottes. Der Staat kann darum nicht aufgehoben werden außer auch das Reich selber. Staat und Tod gehören zusammen. Soweit es Tod gibt, gibt es Staat. Das Jenseits der Staatlichkeit ist das Jenseits des Todes. Der Staat ist hin-gerichtet auf das Reich Gottes und soll auf es immer wieder hin-gerichtet werden. Das heißt, daß der Staat unter ethischer Kritik steht und umgestaltenden ethischen Mächten sich immer wieder neu öffnen kann und soll. Aber er bleibt auch dann „Staat“. Jeder Staat bleibt notwendig Machtstaat; das Verhältnis der Staaten, auch wenn an die Stelle von Kriegen Verträge und ein Völkerbund treten, bleibt

Selbstbehauptung, Sicherung der Interessen gegeneinander. Der Staat entwickelt sich nicht in das Reich Gottes hinein. Staat und Gottesreich sind nicht zwei Stufen, sondern ein bis zum Ende der Geschichte bleibender Gegensatz. Aber eben in diesem unaufhebbaren Gegensatz ist der Staat auf das Reich Gottes bezogen.

8.

Wer den Staat vom Reiche Gottes her ansieht, der begründet und begrenzt ihn. Von einem Punkte aus empfängt der Staat höchste Würde und klarste Ernüchterung durch die Einordnung in die Teleologie des kommenden Reiches Gottes. Nur wer mehr kennt als den Staat, wird ihm gerecht; wird freudig zum Staate und verfällt ihm doch nicht. Das Problem des Staates ist zuletzt kein anderes als das der Geschichte. Geschichte und Staat haben ihre Würde und ihre Grenze an dem Einen: ἐλθᾶτω ἡ βασιλεία σου.

Heindl, Der Berufsverbrecher

560 S. / 4⁰ / 238 Bilder / 7. Aufl. / in Ganzl. RM 27.-

Pan-Verlag Kurt Metzner G. m. b. H. / Berlin
und Leipzig

Heindl hat unter Bertillon bei der Pariser Polizei gearbeitet. Er lernte die Verbrecherwelt Londons, Amerikas, Australiens durch längeren Aufenthalt bei den dortigen Polizeibehörden kennen, war geraume Zeit Kriminalpolizeichef in Dresden und hat die letzten Jahre vor dem Umsturz im sächsischen Innenministerium und und dann als Ministerialrat im Reichsdienst polizeiliche Organisations- und Gesetzgebungsfragen bearbeitet. Er ist der einzige Deutsche, der die französischen, anglo-indischen und spanischen Strafkolonien besuchte und sich der heiklen Aufgabe unterzog, im Busch der Südsee und im Dschungel Indiens monatelang unter Mördern und sonstigen deportierten Schwerverbrechern zu hausen. Sein Buch beruht also auf praktischer Erfahrung und intimer Kenntnis der Verbrecherwelt aller Länder.

Es berichtet nicht nur über die interessantesten Kriminalfälle der letzten Jahre, sondern formt aus diesen Einzelercheinungen ein Gesamtbild des modernen Berufsverbrechertums. Es läßt uns einen Blick in das Dunkel der Kaschemmen und Slums, hinter die verschlossenen Türen der Absteigequartiere und Spielsalons, in die muffigen Zimmer der Winkelagenturen und die parfümierten Appartements der Hochstaplerinnen werfen. Der Einbrecher, der Heiratsschwindler, der Mädchenhändler und all die übrigen „Spezialisten“ ziehen in dieser Prozession des Berufsverbrechertums an uns vorüber.

Wir sehen, daß mitten unter uns ein ganzes Volk von Desperados haust, jederzeit zum Ansprung bereit. Ein Volk, das ausschließlich und grundsätzlich vom Verbrechen lebt, ein Volk, das völlig außerhalb der bürgerlichen Rechtsordnung steht und nur seine eigenen perversen Instinkte als Gesetze anerkennt.

Heindl zeigt uns, wie diese Professionellen, zunftmäßig organisiert, einen Staat im Staate bilden und klärt uns über die unterirdischen Zusammenhänge auf, die zwischen den Verbrecherbanden der einzelnen Weltstädte bestehen.

Wir erfahren Authentisches über die Zahl der Berufsverbrecher Deutschlands — eine erheblich niedrigere Ziffer, als bisher allgemein angenommen wurde. Wir erfahren aber auch die Zahl ihrer Verbrechen — ein Vielfaches dessen, was die offizielle Reichskriminalstatistik angibt.

Der Verfasser behandelt des weiteren die nationalökonomische Seite des Problems. Er nennt uns die verblüffend hohen Summen, um die der Staat und die Privatwirtschaft alljährlich geschädigt werden, und gelangt dabei u. a. zu der interessanten Feststellung, daß die Berufsverbrecher, unter dem heutigen System immer wieder bestraft und entlassen, der Staatskasse schon an Zeugengebühren mehr kosten, als ihre lebenslängliche Einsperrung kosten würde.

So aufschlußreich und fesselnd alle diese Kapitel für den Kriminalpolitiker und

für den Laien sind, weil der Verfasser (nach dem Urteil des Generalstaatsanwalts Klein in der Lisztschen Zeitschrift) „selbst dann packend zu erzählen weiß, wenn er Statistik treibt“, so liegt die tiefere Bedeutung des Buches doch in den Abschnitten: Wie kann das Berufsverbrechertum bekämpft werden?

Daß Heindl diese Frage gerade jetzt zum Gegenstand eines so umfangreichen Buches macht, hat gute Gründe. Dem Reichsrat liegt augenblicklich ein Gesetzesentwurf der Reichsregierung vor, der das Problem der „gefährlichen Gewohnheitsverbrecher“ zu lösen sucht, dabei aber — aus Rücksicht auf den Widerstand gewisser Kreise — derart zaghaft und ideologisch vorgeht, daß Heindl eine wirkliche Bekämpfung des Verbrechertums für ausgeschlossen hält.

Heindl weist nach, daß das, was der Regierungsentwurf vorschlägt, bereits vor Jahrzehnten in Frankreich praktisch versucht wurde und — Fiasko machte. Er zeigt weiter, daß Australien gerade den entgegengesetzten Weg einschlug und damit einen überraschenden Erfolg erzielte.

Die Lektüre dieser Abschnitte wird die Verfasser des Regierungsentwurfs nachdenklich stimmen; denn die darin geschilderten Erfahrungen sind der deutschen Strafrechtswissenschaft vollkommen neues Material. Heindl ist der erste, der darüber berichtet.

Den Schluß des Werkes bilden positive Vorschläge: Es wird eine dem australischen Gesetz nachgebildete Regelung empfohlen, die die englische Regierung, nüchterner als die deutsche, ihrem Parlament vorgeschlagen hat und die Heindl für die einzige richtige hält.

Ob der Reichstag den Regierungsentwurf unverändert annimmt oder im Sinne Heindls abändert, ist von größter Tragweite. Das Berufsverbrechertum belauert und belagert uns alle, und es ist nur eine Frage der Zeit, wann der einzelne ihm Tribut zahlen muß. Jeder ist daher an dem Problem, das den Gegenstand des Buches bildet, persönlich interessiert. Jeder wird es früher oder später irgendwie büßen müssen, wenn eine wirksame Gesetzesregelung unterbleibt.

Auch jene, deren Geschmack sonst kriminalistische Lektüre ablehnt, haben die Pflicht, zu dieser Frage Stellung zu nehmen. Die teilweise grauenerregenden Illustrationen des Buches und seine oft schauerlichen Schilderungen sind für den Autor keineswegs Selbstzweck; sie sollen nur möglichst eindringlich die öffentliche Meinung zum Protest gegen die im Regierungsentwurf vorgesehene Regelung aufrufen.

Und Heindl ist ein Autor, der gehört zu werden verdient und auf den gehört werden wird! Hat doch vor Jahren seine Publikation „Truth about Canada“ auch im englischen und kanadischen Parlament die beabsichtigte Wirkung nicht verfehlt! Ganz besonders sei auf den Anhang hingewiesen, der Strafrechtswissenschaftlern und Parlamentariern wertvolles (und durchwegs in Deutschland noch nicht publiziertes) Material bietet. Er umfaßt nicht nur den ungekürzten Abdruck der wichtigsten Sicherungsverwahrungsgesetze des Auslands, sondern auch die einschlägigen Ausführungsbestimmungen und Parlamentsdebatten.